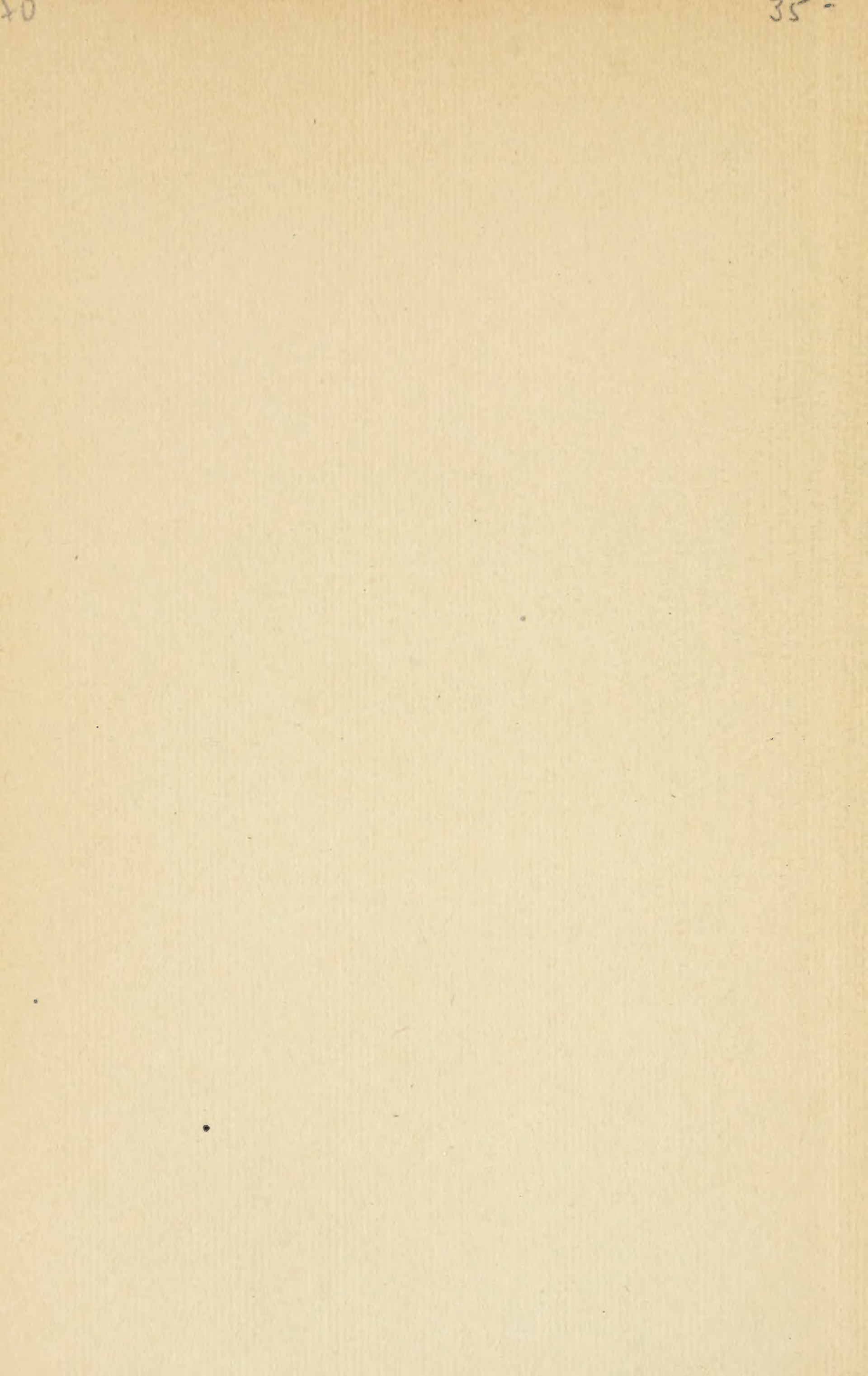
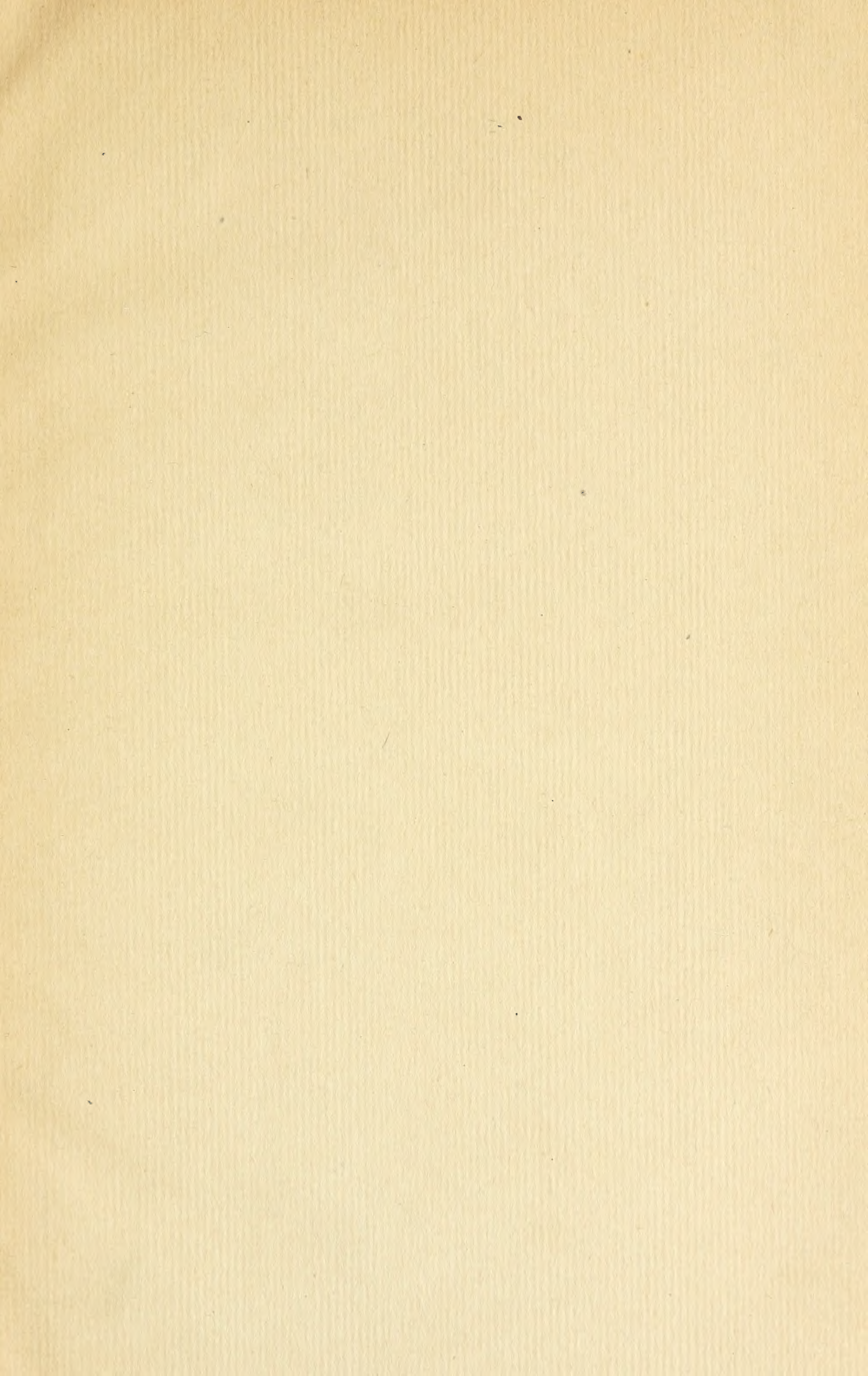
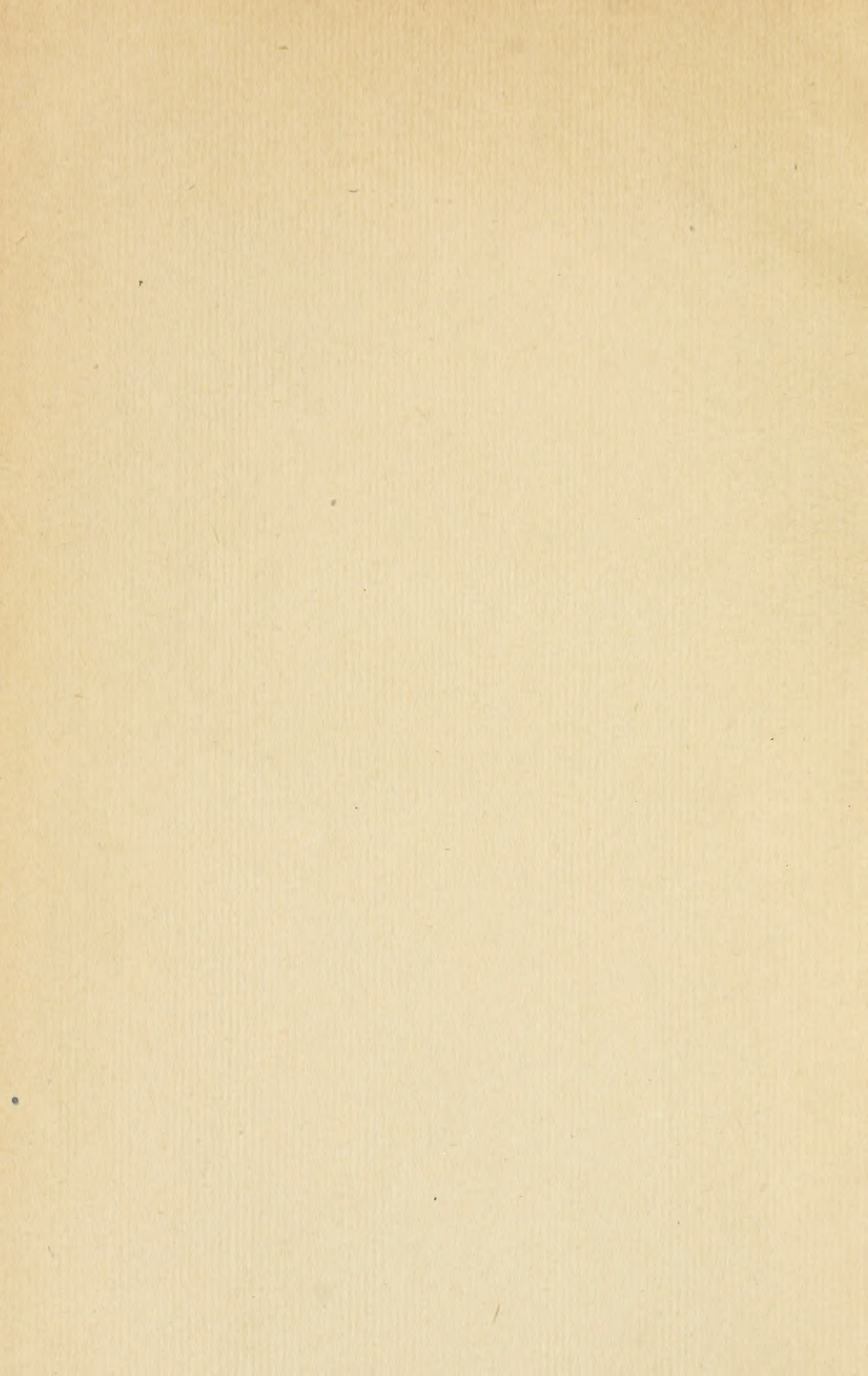








NIETZSCHES WETTKAMPF MIT SOKRATES UND PLATO

KURT HILDEBRANDT

NIETZSCHES WETTKAMPF MIT SOKRATES UND PLATO

1922

IM SIBYLLEN-VERLAG ZU DRESDEN


LIBRARY
APR 30 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

ERNST GUNDOLF GEWIDMET

VORREDE

Die fruchtbarste und eigentümlichste Idee, unter der Nietzsche das Griechentum betrachtete, ist die des Agon, des Wettkampfes. Mit dem Schauer echter Erkenntnis hatte er einen Blick getan in „die Grausamkeit, die tigerartige Vernichtungslust", die der Kultur der Griechen, dieser „humansten Menschen der alten Zeit", zugrunde lag. Ein Fingerzeig für das Verständnis dieses Wandels war ihm am Anfang des mythischen Erziehungsbuches der Griechen, Hesiods „Werke und Tage", die bedeutungsvolle Unterscheidung einer bösen und einer guten Göttin Eris. Die böse treibt zum Vernichtungskampf, die gute zum Wettkampf. „Der Grieche ist neidisch und empfindet diese Eigenschaft nicht als Makel, sondern als Wirkung einer wohltätigen Gottheit . . . Je größer und erhabener aber ein griechischer Mensch ist, um so heller bricht aus ihm die ehrgeizige Flamme heraus, jeden verzehrend, der mit ihm auf gleicher Bahn läuft." In diesem Wettkampf ist die grauenhafte Wildheit des Hasses gebändigt und veredelt. „Jeder große Hellene gibt die Fackel des Wettkampfes weiter; an jeder großen Tugend entzündet sich neue Größe."

Dies hohe Bild des Wettkampfes der größten Griechen ist Nietzsche in seiner frühesten Zeit aufgegangen und in „Homers Wettkampf" versuchte er es zu verdichten. Wir aber dürfen fragen: Wie ist in Nietzsches ganzem Werk diese Idee aus der Zeit seiner schönsten Begeisterung Wirklichkeit geworden? — Die vier Gestalten, mit denen Nietzsche während seiner ganzen Laufbahn in Liebe und guter Eris am fruchtbarsten rang, sind die beiden Paare: Schopenhauer und Wagner, Sokrates und Plato — zwei Vorläufer und zwei Gründer. Wir sehen hier von der Deutung dieser auffälligen Parallele ab und beschränken uns auf das zweite Paar.

Nietzsche sah in den Philosophen nicht Systeme und Meinungen, sondern Persönlichkeiten: daher die vielen Wandlungen und Widersprüche, daher auch die lebendigste Anschauung. Wir erwarten von dieser Darstellung weniger spezielle historisch-philosophische Ergebnisse als vertiefte Einsicht in Nietzsches Wesen und auch dessen Grenzen, wie es sich in diesem Wettkampf ausdrückt. Diese Einzelbetrachtung kann ein zusammenhängendes und lebendiges, wenn auch nur einseitiges und unvollkommenes Bild von Nietzsches Werk ergeben.

Sokrates' Gestalt ist uns zum größeren Teil in Platos Werken gegeben, und umgekehrt hat Plato den größeren Teil seiner Lehre ihm in den Mund gelegt. Wenn Plato von Nietzsche das Kunstwerk des Sokrates genannt wird, so kann man umgekehrt auch in Sokrates das Kunstwerk Platos sehen. Trotzdem werden wir finden, daß die Beurteilung beider bei Nietzsche sehr selbständig bleibt, ja oft entgegengesetzt läuft: ein Beweis, wie leibhaft Nietzsche durch die vielfach sich mischende Überlieferung hindurch die beiden geistigen Gestalten erblickte. Dies zwingt uns, beide getrennt und nacheinander zu betrachten.

I.

SOKRATES



Das „Problem des Sokrates“ taucht in Nietzsches Werken immer wieder auf, aber immer wieder in so veränderter Beleuchtung, daß es zugleich ein „Problem Nietzsche“ bedeutet, und wenn dies Problem auch in den letzten Schriften noch anklingt, so ist es doch schon in der „Geburt der Tragödie“ mit dem größten Gewicht zum Ausdruck gekommen. Nichts wirkt in diesem Werk, in dieser Atmosphäre höchster Griechenbegeisterung befremdender als das so feindselig gemalte Bild des Sokrates.

Wir finden in Bertrams „Nietzsche“, dem wertvollsten und psychologisch bewundernswerten Buch über Nietzsche, die Auffassung, daß Sokrates im Grunde der Doppelgänger Nietzsches sei und daß dieser in jenem nur sich selbst befehdete und liebte (eine Auffassung, die ganz ähnlich schon von Bernoulli in „Fr. Overbeck und Fr. Nietzsche“, einem Buch, das Nietzsches Geist im übrigen nicht gerecht wird, nachdrücklich ausgesprochen wurde). Die Deutung, daß Nietzsche in seinen Gegnern oft sich selbst haßt, ist tief und fruchtbar, doch ist mit ihr das Problem des Sokrates nicht gelöst.

Wir würden in dieser Frage nicht zum Ziele kommen, wenn wir sachlich ordnend die Meinungen Nietzsches sammelten, um in ihrer gemeinsamen Verarbeitung systematisch die Gesamtanschauung zu konstruieren: zu diesem logischen Verfahren sind jene Meinungen untereinander viel zu widerspruchsvoll. Es läßt sich nicht umgehen, daß wir das chronologische und psychologische Verfahren zu Hilfe nehmen und Nietzsches Meinung aus dem Gesamterlebnis zu deuten versuchen. Interessierten ihn selbst doch gar nicht die richtigen Meinungen, sondern die „großen Menschen“, die Persönlichkeiten, die er „aus drei Anekdoten“ aufbauen wollte: „Ich will nur den Punkt aus jedem System herausheben, der ein Stück Persönlichkeit ist und zu jenem Unwiderleglichen, Undiskutierbaren gehört, das die Geschichte aufzubewahren hat“ (X 6—7).

Doch dürfen wir uns auch mit der reinen chronologischen Auffädelung nicht begnügen, denn auch die Gültigkeit der verschiedenen Zeugnisse muß gerade bei einem so überaus beweglichen Denker wie Nietzsche besonders berücksichtigt werden. Unbedingt gültig sind nur jene Aussprüche, zu denen sich Nietzsche durch das veröffentlichte Werk bekannte. Manche fast vollendeten Werke stehen an Wert kaum dahinter zurück. Die übrigen Zeugnisse sind sehr wichtige und unentbehrliche Hilfsmittel, aber doch Hilfsmittel nur, deren Verwertbarkeit im ganzen Zusammenhang geprüft werden mußte, wenn diese Prüfung auch hier nicht in jeder Einzelheit mitgeteilt wird.

Das Werk, in dem Sokrates als Gegenspieler im Mittelpunkt steht, und das auch rein quantitativ, zumal wenn wir den darum gruppierten philologischen und allgemeinen Nachlaß dazurechnen, den größten Teil des Stoffes überhaupt betrifft, ist eben das Erstlingswerk mit seinem so „fragwürdigen" Bilde des Sokrates. Wir dürfen also für dies Werk eine größere Ausführlichkeit nicht scheuen. Der Angriff auf Sokrates in der „Geburt der Tragödie" ist voreingenommen, einseitig, gewaltsam. Dürfen wir uns aber bei der Bertramschen Auffassung bescheiden, daß die „Geburt der Tragödie" um die Gestalt des Sokrates herumkomponiert sei, ja, daß Nietzsche mit ihm wie mit der tödlichsten Gefahr seines Lebens gerungen habe?

Wenn wir den lebendigen Kern des Werkes suchen, können wir absehen von allem, was sich u n m i t t e l b a r auf Wagner und die moderne Musik bezieht. Dazu berechtigt uns nicht nur das spätere Vorwort, sondern auch die im Nachbericht (I 593 f.) verzeichneten Tatsachen. Dann ruht das Gewicht des Buches auf zwei Momenten: Das eine ist die tragisch-heroische Gesinnung des frühen Griechentums, das andere die „alexandrinische" Gegenwelt nicht nur der späteren Antike, sondern der modernen

Kultur. Der lebendige Kern des enthusiastischen Werkes ist aber zweifellos das erste positive Moment, während Sokrates ganz der negativen Seite, als eigentlicher Urheber der Verfallswelt zugerechnet wird.

Sokrates als Zerstörer der Tragödie hinzustellen, ist nun allerdings ein schwieriges Unternehmen, denn über eine solche Beziehung ist nichts überliefert und eine unmittelbare Einwirkung ist ja auch nicht denkbar. Diese Einwirkung konnte also nur durch einen Vermittler konstruiert werden, und hierzu wurde Euripides ausersehen. Euripides ist in der Tat von den beiden älteren Tragikern durch Reflexion, Psychologie, Aufklärung so unterschieden, daß Nietzsche von seiner Wertung aus in ihm den Verfall der Tragödie sehen konnte. Aber auch „Euripides war in gewissem Sinne nur Maske: die Gottheit, die aus ihm redete, war nicht Dionysos, auch nicht Apollo, sondern ein ganz neugeborener Dämon, genannt Sokrates" (I 86). Vom Standpunkt der Philologie ist diese Auffassung kaum ernst zu nehmen. Euripides war etwa dreizehn Jahre älter als Sokrates. Er wollte wirken auf der Bühne mit allen Mitteln: Aufklärung, Dichtung und vor allem modernster Musik. Das ist wenig Sokratisch. Seine Aufklärung stammt von Anaxagoras und den Sophisten und hat keineswegs irgendwo eine spezifisch Sokratische Tendenz. Kaum drei Jahre später hat Nietzsche selbst im Kolleg, um dies vorwegzunehmen, eine Darstellung des Euripides gegeben, die in den meisten Beziehungen den Gegensatz zu Sokrates deutlich zeigt, um nur einmal ganz allgemein und ziemlich unvermittelt anzufügen: „Hier liegt sein Kontrast mit Sokrates, mit dem er sonst verwandt ist" (XVIII 50).

So konnte Nietzsche sich nur auf jene allgemeine und unbegründete Meinung berufen, die Sokrates mit Anaxagoras, den Sophisten und Euripides zusammenwarf und die besonders von Aristophanes ausgesprochen wurde. Nietzsche sagt in dem Vortrag „Sokrates und die Tra-

gödie", der zum größten Teil in die „Geburt der Tragödie" aufgegangen ist: „Dieses Urteil ist nur einer gegenwärtig verbreiteten Ästhetik zuwiderlaufend: In Wahrheit kann für dasselbe kein geringeres Zeugnis geltend gemacht werden als das des Aristophanes, der wie kein anderer Genius dem Äschylus wahlverwandt ist. Gleiches aber wird nur von Gleichem erkannt" (IX 59).

Daß diese Stelle nicht in die „Geburt der Tragödie" übergegangen ist, dürfte wohl bedeuten, daß Nietzsche selbst die Bedeutung dieses Zeugnisses überschätzt fand. Vergleichen wir damit jene eben erwähnten Vorlesungen (XVIII 59—63). Aristophanes ist hier „ein Ausbruch der ungeheuren Schmähsucht". Über die Angriffe des 22jährigen Dichters gegen den 46jährigen Philosophen in den „Wolken" wird gesagt: „Eigentlich hat hier Sokrates die Abneigung gegen die Sophisten, Rhetoren, Philosophen, Gelehrten, gegen alle selbständigen Köpfe erleiden müssen; viele Anspielungen gelten dem Anaxagoras und sind eine posthume Bosheit gegen Perikles." Jede wirkliche Einsicht wird Aristophanes abgesprochen; er ist nur ein Sprachrohr der Parteiinstinkte der Konservativen. Soviel kann man jedenfalls bestimmt sagen: Eine historisch festgegründete Überzeugung von der engen Beziehung des Sokrates und Euripides, die allein des ersteren unmittelbaren Einfluß auf den Verfall der Tragödie begründen würde, hat Nietzsche niemals gehabt. Wir dürfen darin mehr ein artistisches Mittel sehen, den Einfluß einer allgemeinen „Sokratischen" Gesinnung auf die Tragödie bildhafter zu gestalten.

Wir lassen also diese unmittelbare Beziehung zur Tragödie beiseite, um Nietzsches Auffassung von dem Sokratischen Lebensgefühl an sich zu prüfen. Auffallend ist, daß er Sokrates gar nicht in seinem wesentlichen und lebendigen Gegensatz zu den Sophisten zeichnet. Für uns ist es nur ein weiterer Grund, diesen Gegensatz ins Auge zu fassen, denn Nietzsche selbst scheint den So-

phisten in mancher Beziehung nicht unähnlich, wenn er auch verhältnismäßig selten sich über sie äußert.

Das Wesen der Sophistik war populäre Aufklärung, dieses wirksame Mittel, sich Zuhörer zu erwerben; denn daß es den meisten weniger um die Erforschung der reinen Wahrheit, als um den äußeren Erfolg zu tun war, dürfen wir wohl den Platonischen Schilderungen glauben. Dem Erfolge über die Mitbewerber in der Debatte dienten der Skeptizismus und Relativismus als bequemste Waffen im logischen Gefecht. Wir haben keine Ursache, die Bedeutung der Sophisten zu bestreiten. Auch in ihrem Relativismus lagen fruchtbare Keime, denen Sokrates und Plato sich keineswegs verschlossen haben, aber die modernen Rettungsversuche schießen über das Ziel, wenn sie diesen Relativismus wegdeuten. Des Protagoras *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* bedeutete ihm nicht die uns allen gültige Norm, sondern war von ihm durchaus relativistisch und individuell gemeint[1]. Es mag auch richtig sein, daß die meisten Sophisten in ihrer öffentlichen Wirksamkeit den konventionellen Sitten nicht widersprachen (was auch nicht gefahrlos gewesen sein dürfte), aber es ist doch kein Zweifel, daß die relativistische Lehre der Sophisten der Ethik den Boden entzog. Und ist es denn ein Ruhm, daß sie die praktischen Konsequenzen nicht zogen, sich beruhigten bei dem Zwiespalt zwischen Theorie und Moral? Das ist ja nicht das Größte an Sokrates, daß er den Relativismus der Theorie überwand, unsterblich hat ihn erst sein Tod gemacht, die mythische Tat, mit der er die absolute Übereinstimmung von Lehre und Leben besiegelte. Diese Tat, nicht die Denkleistung an sich ist der Mythus, dessen erhebendem Eindruck kein ethisch empfindender Denker sich entzog, am wenigsten der so tief ethische Nietzsche selbst[2].

Der hellenische Staat, der den Bürger geistig und leiblich formte, seinen Instinkten unbeirrbar den Weg wies, der Staat der Perserkriege war bereits im Verfall. Die

Sophisten waren der Ausdruck dieses Verfalls, und es war die Mission, das „Dämonische“ des Sokrates, dem neuen Staat die geistige Grundlage vorzubereiten. Darum stand er allerdings zu den Instinkten des alten Staates vielleicht ebenso im Gegensatz wie die Sophisten. Die gesunde, fast bäurisch harte Übereinstimmung von Lehre und Leben, diese neue menschenformende Idee äußerte sein Genie auch in der theoretischen Methode an sich. Sokrates fand die ewig-unveränderlichen, von der Veränderung des Individuums unabhängigen εἴδη, von denen unser „Begriff“ wieder nur die rein logische Seite bedeutet. Damit schuf er zugleich die Grundlage der modernen Logik.

Die beiden Tatsachen, daß Sokrates nicht die gleichen Instinkte äußert wie der ältere Hellene und daß er den Grundstein der modernen Logik legte, kombinierte Nietzsche zu der Auffassung, daß Sokrates den Instinkt überhaupt mißachtete infolge einer krankhaften Überentwicklung des logischen Vermögens. Diese Instinktverachtung ist der tiefste und wichtigste Vorwurf. „Auf seiner kritischen Wanderung durch Athen, bei den größten Staatsmännern, Rednern, Dichtern und Künstlern vorsprechend,“ erkannte er mit Staunen, „daß alle jene Berühmtheiten selbst über ihren Beruf ohne richtige und sichere Einsicht seien und denselben nur aus Instinkt trieben. ‚Nur aus Instinkt‘: mit diesem Ausdruck berühren wir Herz und Mittelpunkt der Sokratischen Tendenz. Mit ihm verurteilt der Sokratismus ebenso die bestehende Kunst wie die bestehende Ethik: wohin er seine prüfenden Blicke richtet, sieht er den Mangel der Einsicht und die Macht des Wahns, schließt aus diesem Mangel auf die innerliche Verkehrtheit und Verwerflichkeit des Vorhandenen. Von diesem einen Punkte aus glaubte Sokrates das Dasein korrigieren zu müssen: er, der einzelne, tritt mit der Miene der Nichtachtung und Überlegenheit, als der Vorläufer der ganz anders gearteten Kultur, Kunst und Moral, in eine Welt hinein, deren Zipfel mit Ehrfurcht zu

erhaschen wir uns zum größten Glücke rechnen würden. Dies ist die ungeheure Bedenklichkeit, die uns jedesmal, angesichts des Sokrates, ergreift und die uns immer und immer wieder anreizt, Sinn und Absicht dieser fragwürdigsten Erscheinung des Altertums zu erkennen. Wer ist es, der es wagen darf, als ein einzelner das griechische Wesen zu verneinen ..." (I 94).

In diesen Sätzen ist fast alles zusammengefaßt und vorweggenommen, was Nietzsche gegen Sokrates zu sagen hat und wie er seine Stellung in der Weltgeschichte auffaßt. Die Grundlage dieser Darstellung entstammt der Platonischen Apologie, aber diese ist keineswegs ganz rechtmäßig benutzt. Sokrates verwirft hier nämlich gar nicht den Instinkt, unterscheidet nicht, wie Nietzsche unterschiebt, zwischen Instinkt und logischer Bewußtheit, sondern einfach zwischen Torheit und Weisheit. Die Staatsmänner nun erscheinen ihm nicht weise, aber daß sie darum aus Instinkt richtig handeln, dürfte durchaus nicht seine Meinung sein. Im Gegenteil, wenige Jahre nach der großen hellenischen Katastrophe des Peloponesischen Krieges ist doch wohl zu ergänzen, daß sie eben den richtigen Instinkt *nicht* haben[3]. Von da geht Sokrates zu den Dichtern, und er erfährt von ihnen, daß sie nicht σοφίᾳ, sondern φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες[4] schaffen. Er vergleicht sie daher mit den Wahrsagern. Keineswegs lehnt er aber deswegen ihre *Dichtungen* ab, vielmehr erkennt er die ausdrücklich an und tadelt nur, daß die Dichter glauben, sie seien *in allen übrigen Dingen* sehr weise. Drittens geht er zu den Handwerkern, welche nun zwar wirklich weise in ihrem Beruf sind, aber ebenso wie die Dichter „in andern wichtigsten Dingen" sehr weise zu sein sich einbilden. Welches sind aber die andern „wichtigsten Dinge"? Zweifellos die öffentliche Wirkung: Regierung, Rechtsprechung, Erziehung. Er deutet ja im folgenden fein an, daß Ankläger wie Richter sich niemals interessiert haben für Sokrates und die Erziehung; er erinnert

auch an die ungerechte Verurteilung der zehn Feldherren, der er sich vergeblich widersetzte. Er tadelt nicht den Instinkt: Sachkenntnis verlangt er von Regenten und Richtern. Er greift nicht das alte Hellenentum an (das konservative Sparta schätzt er unbedingt höher als das fortschrittliche Athen), sondern er sucht eine neue Norm, da in der verderbten Demokratie die dumpfe Masse, leicht bestimmt von gesinnungslosen Schwätzern, die Herrschaft führt. Gerade sein Instinkt, das „Dämonische", hielt ihn ab, durch politische Tätigkeit und rhetorische Künste das Staatsgefühl, den Boden, auf dem alle politischen Funktionen erst Sinn und Richtung empfangen, neu zu erzeugen: er erkannte seine Mission darin, durch seine „Dialektik" in der Jugend die Einsicht für das Notwendige zu erwecken.

Dies Dämonion, eben die Stimme des unbeirrbaren, logisch unklärbaren Instinktes, versucht Nietzsche etwas künstlich als Defekt auszulegen. „Während doch bei allen produktiven Menschen der Instinkt gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist, und das Bewußtsein sich kritisch und abmahnend gebärdet, wird bei Sokrates der Instinkt zum Kritiker, das Bewußtsein zum Schöpfer — eine wahre Monstrosität per defectum" (I 95). Dieser scheinhafte Einwand wird nur dadurch möglich, daß Nietzsche „Bewußtsein" dem reinen rationalen Denken gleichsetzt. Es ist doch aber dem produktiven Menschen die Idee im Bewußtsein gegeben, nur bedarf sie, als an sich antreibend, nicht weiter einer ausdrücklichen Stimme. Eine antreibende Idee zu negieren, bedarf es dagegen einer besonderen Stimme. Jedenfalls hätte Nietzsche nachweisen müssen, daß die ganze Mission des Sokrates nicht auf seinem Instinkt beruhte. Erst dann hätte der schwere Einwand Berechtigung, daß in Sokrates „die logische Natur durch eine Superfötation ebenso exzessiv entwickelt ist wie im Mystiker jene instinktive Weisheit" (I 95). Ist es aber zutreffend, daß Sokrates den Antrieb seines Tuns

in der Logik fand? Er sagt, daß er seine forschende Lebensweise auf das Orakel hin begonnen habe. Er läßt keinen Zweifel darüber, daß ihm jede andere Lebensweise unerträglich wäre. Mit einem Lebensgefühl, das dem tragisch-heroischen näher steht als dem rationalistischen, beruft er sich für den Zwang, sein Leben der Pflicht zu opfern auf Achill, der das Todeslos vorzog, um den Freund zu rächen, und seine Weigerung, durch Bitten vor dem Demos sich der Strafe zu entziehen, erinnert an den Äschyleischen Prometheus (Apologie). Wie aber ließe sich die Aufopferung jemals logisch begründen? Und — was die tiefe Harmonie des Instinktes mit dem Beruf besser beweist als alle rationalen Gedanken — Sokrates ist der heiterste und freieste Mensch.

Mag das Bild des Sokrates im Symposion irgendwie „idealisiert" sein, im ganzen ist es doch der lebendigste Ausdruck des historischen Sokrates. Bei welchem Philosophen ist die Mission instinkthafter im Leibe verwurzelt als bei ihm, der die schönen Jünglinge liebt und ihre Liebe herausfordert, dem göttlichen Silen, dessen edle philosophische Musik ihnen Tränen entlockt und wie Natternbiß brennt? Auch dies Bild des Symposion glänzt einmal auf in der „Geburt der Tragödie", aber es bleibt unentfaltet liegen wie eine Erinnerung die nicht hierher gehört (I 96). Auch gibt es zu denken, wie wenig in diesen Jahren Nietzsche vom Sokratischen Eros spricht.

Man löscht das Beste aus dem Bilde des Sokrates, wenn man die Harmonie seines kräftigen Instinktes mit seiner Mission und Lebensführung leugnet. Es bleibt aber die Frage, ob der Inhalt seiner Lehre und seine Methode, die Dialektik, für Nietzsches Weltgefühl zu sehr von Logik und Rationalismus beherrscht werden. Denn den Wertmaßstab Nietzsches lassen wir an dieser Stelle gelten und fragen nur, wie weit an ihm gemessen die Zeichnung des Sokrates berechtigt ist.

Ist denn nun die Sokratische Dialektik, wie Nietzsche voraussetzt, im wesentlichen Logik? „Logisch“ ist ein vieldeutiges Wort. Jede Darstellung, die künstlerische im höheren Sinne vielleicht nicht weniger als die wissenschaftliche, will in sich widerspruchslos, organisch, überzeugend sein, und dies ist es, was man logisch nennen kann. Gegenüber dem Relativismus der Sophisten hatte Sokrates die Grundlage der Übereinstimmung, die feste identische Bedeutung der Begriffe wieder herausgehoben. Das war unumgänglich, wenn man überhaupt wieder zu positiven Setzungen kommen wollte. Damit war auch die Grundlage zur Entwicklung der reinen Logik als Wissenschaft gegeben. Aber man darf doch nicht glauben, daß Sokrates für diese Entwicklung irgend Interesse gehabt haben würde: er hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß er die Wissenschaften nur so weit anerkannte, als sie lebendig dem Menschen dienstbar und nützlich sind. Ihm lag doch im Grunde nichts daran, den Begriff „Arete“ zu definieren, sondern er mußte als Ausgangspunkt den festen Begriff haben, um das „Wesen“ der Arete untersuchen zu können. Wieweit ihm selbst dies zum Bewußtsein kam, ist gleichgültig: Maaß und Ziel seiner Methode ist die echte und ursprüngliche Wesensschau[5].

Soll der Vorwurf der exzessiven Logik vollen Sinn haben, so müßte in den Sokratischen Untersuchungen die Methode der logischen Schlußformen eine wesentliche Rolle spielen gegenüber den wesenhaften Einsichten. In der Tat schwebt dies Nietzsche vor, wenn er von „der Geißel ihrer Syllogismen“ in der Dialektik redet. Nun gilt Sokrates als der Erfinder der induktiven Methode, und es ist richtig, daß seine „Beweise“, wenn man sie auf die formale Logik prüft, dahin rubriziert werden müssen. Aber es handelt sich hier dem Wesen nach gar nicht um logische Schlüsse, sondern viel eher um ein Deutlichmachen durch Analogien und Gleichnisse. Wohl benutzt er den Gegnern gegenüber logische Methoden, um sie in Widersprüche zu

verwickeln. Aber dies ist doch nur Vorbereitung, um ihnen die eigene Unklarheit zu Bewußtsein zu führen. Nichts ist verkehrter, als in dieser bloßen Vorbereitung (Xenoph. Memor. IV 6, 15) die dialektische Methode selbst zu sehen. Das Wesen der Dialektik ist das gemeinsame Fördern der Wahrheit aus dem dunklen Urgrunde, die Geburtshilfe. Natürlich muß die gefundene Wahrheit den logischen Grundsätzen entsprechen, aber nichts bezeugt deutlicher als dies Bild der Mäeutik, wieweit diese Methode von rein logischer Beweisführung verschieden ist. Die Sokratische Dialektik ruht auf der „Wesensschau", und alles andere ist nur Hilfsmittel. Sokrates ist also wohl ein logisch scharfer Denker, aber der lebendige Kern seiner Lehre hat mit der logischen Technik nichts zu tun. (Dies würde man eher noch von den Eleaten behaupten dürfen.)

Vielleicht meinte Nietzsche auch weniger die eigentlich logische, als die „kausale" Denkart. Er schreibt Sokrates jene „tiefsinnige Wahnvorstellung" zu, „daß das Denken an dem Leitfaden der Kausalität bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und daß das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu korrigieren imstande sei" (I 105). Wenn er nun noch (I 107, 120) von der „Ergründlichkeit der Natur" spricht, so ist dieser gewichtigste Vorwurf auch der seltsamste, denn erstens ist das Denken des Sokrates gar nicht kausal, zweitens läßt sich nachweisen, daß das kausale Denken Nietzsche gar nicht unsympathisch ist. Der Keim der kausalen Denkweise liegt bei den Ioniern, entwickelt sich bei Anaxagoras, und ist reif entfaltet bei Demokrit. Es ist ganz deutlich, daß Nietzsche bei diesem in jenen Jahren 69—75 die kausale und mechanistische Denkweise mit entschiedener Sympathie herausarbeitet. Natürlich lehnt er letzten Grundes die materialistische Hypothese ab, aber mit der formellen Korrektur, daß die Atome der Erscheinungswelt, nicht der wirklichen angehören, sieht er in ihr einen entschiedenen Fortschritt. „Von allen älteren Systemen ist

das demokritische das konsequenteste: es wird die allerstrengste Notwendigkeit in allen Dingen vorausgesetzt: es gibt keine plötzlichen oder fremdartigen Unterbrechungen des Naturlaufs. Jetzt erst ist die gesamte anthropomorphische Weltbetrachtung des Mythus überwunden, jetzt erst hat man eine streng wissenschaftliche brauchbare Hypothese: als solche ist der Materialismus immer von höchstem Nutzen gewesen . . . Sie überspringt nicht gleich, wie durch den Nus oder die Zweckursachen des Aristoteles, die einfachsten Kräfte" (XIX 208, Sommer 72). Zu den hier gelobten streng kausalen Denkern hat nun Sokrates keine andere Beziehung als die des Gegensatzes. Gerade vom Nus des Anaxagoras, den Nietzsche als voreilige und überflüssige Hypothese innerhalb des Materialismus empfindet, wurde Sokrates — wir dürfen uns hier aus oft erörterten Gründen auf den Phädon berufen — zu dessen Philosophie gelockt. Er ist dann aber enttäuscht, weil Anaxagoras den Nus gar nicht teleologisch ausnützt, sondern in die mechanistisch-kausale Richtung zurückfällt. Sokrates sieht Ziele, nicht Ursachen, er denkt teleologisch, nicht kausal.

Vor allem aber sieht Nietzsche in Sokrates das Urbild des theoretischen Menschen schlechthin. „Unsere ganze moderne Welt ist in dem Netz der alexandrinischen Kultur befangen und kennt als Ideal den mit höchsten Erkenntniskräften ausgerüsteten, im Dienst der Wissenschaft arbeitenden theoretischen Menschen, dessen Urbild und Stammvater Sokrates ist" (I 125). Dieser theoretische Mensch im Gegensatz zum tragischen ist eben jenes zweite Hauptmoment der „Geburt der Tragödie". Auf Sokrates bezogen ist diese Formulierung falsch oder doch sehr übertrieben. Sofern Philosoph ist Sokrates auch Betrachter, aber was er sucht, ist doch gerade das unmittelbar aufs Handeln gerichtete Wissen. Lehnt er es doch in der Apologie geradezu als Verleumdung ab, in anderen Wissenschaften erfahren zu sein. Er

will nichts wissen von der echten „Wissenschaft“, der die Menschen dienen, sondern er will *die* Erkenntnis, die dem Besten des Staates und des einzelnen dient. Innerhalb dieser engen Schranke allerdings verfährt er objektiv-wissenschaftlich, nicht instinktiv, persönlich, befehlend wie manche der Vorsokratiker. Seine Mission ist, mit dem Verstande das *vorzubereiten*, was noch nicht da ist und aus dem Verstande nicht gezeugt werden kann: den neuen Geist.

Das Urbild des theoretischen Menschen ist, wenn wir nicht bei Aristoteles haltmachen, Demokrit. Er hat tatsächlich fast alle Eigenschaften, die Nietzsche als schwere Gebrechen dem Sokrates vorwirft: Die Freude dieses „lachenden Philosophen“ ist das reine Betrachten der ganzen Welt, das Betrachten auf Ursachen hin, denn eine *αἰτιολογία* ist ihm mehr wert als die Macht des Großkönigs. In ihm ist die stoische Ataraxia noch sanfte Heiterkeit, ein zufriedenes Beschreiten des goldenen Mittelwegs, ein antitragischer Optimismus. Und wieder seltsam — diesen Gegenspieler der Tragödie liebt und ehrt Nietzsche gerade in jenen Jahren (66—72). „Demokrit ist eine schöne griechische Natur, wie eine Statue scheinbar kalt, doch voll verborgener Wärme“ (XIX 326, 327 f., 371, 375 u. a.).

Das alles beweist, daß hier die Ursachen für Nietzsches angeblichen Haß nicht liegen können.

Im Geist des theoretischen Menschen liegt eine Tendenz zum Optimismus: die Erkenntnis schreitet fort, die Welt wird überschaubar, immer „denkbarer“. Dieser Optimismus mußte Nietzsche, zumal in der Zeit höchster Schopenhauer-Verehrung, zuwider sein. Diese Tendenz verkörpert ihm Sokrates: „Und deshalb ist das Bild des *sterbenden Sokrates* als des durch Wissen und Gründe der Todesfurcht enthobenen Menschen das Wappenschild, das über der Eingangstür der Wissenschaft einen jeden an deren Bestimmung erinnert, nämlich das Dasein als begreiflich und damit als gerechtfertigt

erscheinen zu machen" (I 105, 106). Das trifft für Sokrates nicht zu. Wohl ist er bis in die Todesstunde erfüllt von Apollinischer Heiterkeit, aber es ist nicht die alexandrinische flache Heiterkeit, die aus der entsagenden, tatlosen Durchdenkung der Welt stammt. Sie ruht überhaupt nicht auf optimistischem Grunde, viel eher noch auf dem tragischen, den Nietzsche so verehrt. Es ist ganz im Sinne der Orphiker, wenn Sokrates einen Tod, der wie ein traumloser Schlaf sei, als Glück betrachtet (Apologie). Eine vernunftmäßige Rechtfertigung des Daseins liegt darin nicht, und Sokrates hat sie mit seiner „Wissenschaft" nie gesucht. Das Trachten nach Eudämonie war ihm instinktiv und sicher gegeben: er beschied sich bei der Überzeugung, daß die Götter dem Guten nichts Übles tun und hatte keinen Anlaß, nach einer Rechtfertigung des Daseins erst zu suchen.

Darin liegt schon begründet, daß er auch keinen Anlaß hatte, aufklärend den Mythus aufzulösen, wie Nietzsche ihm vorwirft. Gerade die Vorsokratiker, Heraklit und Xenophanes besonders, waren Gegner des Mythus. Und falls Nietzsche mehr an die Popularisierung dieser Tendenz denkt, so war für Sokrates nach Anaxagoras und den Sophisten wenig mehr in dieser Richtung zu tun.

Also nur im fest umgrenzten Gebiet der praktischen Ethik dürfen wir bei Sokrates nach wissenschaftlichem Optimismus suchen. In der Tat mag Sokrates überzeugt gewesen sein, durch Philosophie und Sachkenntnis die gültigen Grundsätze unseres Handelns zu finden. „Tugend ist Wissen", dieser bedenkliche Satz hat viele Verwirrung angerichtet. Hat Sokrates aber wirklich die Lehrbarkeit der Tugend angenommen, wie Nietzsche meint (I 107 u. a.)? Ich glaube, nein! Damit aber stehen und fallen die vielen und scheinbar besonders treffenden Vorwürfe, die Nietzsche daraus folgert. Die Lehrbarkeit der Tugend ist ja der Boden des sophistischen Berufes. Sokrates beweist nun im „Protagoras" — wir dürfen wohl

annehmen, daß diese Schilderung den Lehren des historischen Sokrates entspricht — daß Arete auf Episteme beruhe, er begründet also die Lehrtätigkeit der Sophisten besser als diese selbst. Trotzdem ist aber die Tugend nicht lehrbar, denn wie kann sie lehrbar sein, solange die Erkenntnis ihres Wesens fehlt? Daß die Sophisten sie nicht haben, wird ihnen gründlich bewiesen, und das „Nicht-Wissen" des Sokrates selbst ist hinlänglich bezeugt. Auch wird im Protagoras auf die Wahrheit gedeutet durch den kunstvoll verwobenen Simonidesvers, dem Sokrates den Sinn beilegt: zur vollkommenen Erkenntnis zu gelangen ist schwer, dauernd in ihr zu verharren den Menschen unmöglich. Sokrates meint also nicht eine unpersönliche, allmählich zum Ziele führende Wissenschaft, sondern die im persönlichen Leben erreichten Stunden höchster Erkenntnis, auf deren Höhe man sich schwer erhalten kann. Seine Methode ist eben Wesenschau, nicht ein Fortschreiten am Faden der Kausalität.

Man kann dies „Tugend ist Wissen" gar nicht gründlicher mißverstehen, als in einer Beziehung auf ein schulmäßiges, objektiv übertragbares Wissen. Das ist durch die Methode der Mäeutik genügend widerlegt. Nur wenige seiner Hörer sind geeignet, in diese echte Dialektik eingeführt zu werden[6]. Jener Satz m u ß nämlich im Deutschen mißverstanden werden. Arete ist nicht unsere Tugend, Episteme nicht unser Wissen, sondern die Erkenntnis, die unser Handeln bestimmt. Darum wird auch der scheinbar schlagende Einwand, daß der Wissende doch auch Übles tun kann, fast achtlos beiseite geschoben. Das wird sofort verständlich, wenn man die Ausdrücke berichtigt. *„Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν"*[7]. Wenn jemand, der die üblen Folgen „weiß", das Üble doch tut, sich von den Trieben übermannen läßt, so ist er eben in diesem Augenblick nicht „weise". *Σοφός* bedeutet wie *σώφρων* eben weniger die konstante Eigenschaft als den hohen Zustand.

Nietzsche sagt: „Jedermann kennt die Sokratischen Sätze: ‚Tugend ist Wissen: es wird nur gesündigt aus Unwissenheit. Der Tugendhafte ist der Glückliche.‘ In diesen drei Grundformen des Optimismus ruht der Tod der pessimistischen Tragödie“ (I 100). Wir sahen, daß der erste Satz keine optimistische Bedeutung hat, sondern ein dauerndes Ringen nach höchster Schau auf die Idee des Guten fordert. Zum zweiten Satz ist zu ergänzen, daß alle unwissend sind. Den Sinn des dritten Satzes aber verschiebt Nietzsche am meisten, wenn er fortfährt: „Jetzt ist die transzendentale Gerechtigkeitslösung des Äschylus zu dem flachen und frechen Prinzip der ‚poetischen Gerechtigkeit‘ mit seinem üblichen deus ex machina erniedrigt.“ Was aber hat die Eudämonie des Sokrates mit diesem „flachen und frechen Prinzip“ zu tun! Niemals hat er gelehrt, daß der Arete ein Glück im äußeren Sinne einer ausgleichenden Gerechtigkeit entspräche, sondern er lehrt, daß das Unrechttun in sich ein Unglück sei. Daher der schöne Doppelsinn des Platonischen Grußes: *Εὖ πράττειν!* Daher auch beruft sich Sokrates mit Recht auf das Vorbild Achills: Beide schreiten bewußt und fast freiwillig in den Tod, beide sind Feinde des Hedonismus. Sokrates vertraut auf die Götter, rechnet aber nicht auf Belohnung. Der Vorwurf der „garstigen Prätention auf Glück“ ist ebenso unberechtigt wie der der „Wissensgier“. Niemals hat Sokrates mit dem „einen großen Zyklopenauge“ auf die Tragödie gestarrt.

Hat Nietzsche aber nicht recht, dieser Lehre, die von der christlichen kaum überboten und oft unterboten wurde, Individualismus, übertriebene Sorge für das eigene Seelenheil vorzuwerfen? In der Tat bedeutet Sokrates hier einen kritischen Punkt in der seelischen Entwicklung des Abendlandes. Dies Bedenken ist in der „Geburt der Tragödie“ enthalten, aber noch mehr auf Euripides als auf Sokrates bezogen, zum mindesten nicht ganz so scharf formuliert wie später im Jahre 1875. „Von Sokrates an

nahm sich das Individuum zu wichtig mit einem Male“ (X 220). Bei den Vorsokratikern „dreht sich doch nicht alles um den Zustand ihrer Seele; denn über d e n denkt man nicht ohne Gefahr nach“. Auch diese Deutung des Sokrates ist sehr übertrieben. Er hat das *Γνῶθι σαυτόν* des Apoll nicht mißverstanden: er hat keine Zergliederung der Seele, kein Wichtignehmen des subjektiven Gefühls, kein Zurücksinken aus der Gemeinschaft ins Ich gelehrt. Auch Nietzsche beachtet nicht, daß die Erforschung der Arete nicht die Jagd nach einem subjektiven, abstrakten Ideal ist, sondern sich ganz auf die konkrete Brauchbarkeit des einzelnen im Leben der Gemeinschaft richtet. „*Οὕτως ἑαυτὸν ἐπισκεψάμενος, ὁποῖός ἐστι πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην χρείαν, ἔγνωκε τὴν αὑτοῦ δύναμιν*“ [8] sagt Sokrates nach Memorab. IV 2, 25. Darin besteht die Selbsterkenntnis, daß man seine Kraft nicht leichtfertiger einschätzt als die seines Pferdes, und er sagt — vielleicht im Hinblick auf die Sizilische Expedition — daß auch die Staaten dieser Sebsterkenntnis bedürfen, um sich nicht in einen Krieg mit überlegenen Mächten einzulassen (Memorab. IV 2, 29)! Wie sehr er dem zersetzenden Individualismus abgeneigt war, einen wie großen Blick er hatte für die Aufgabe des Menschen im Staatsorganismus, besagt die Apologie. „*Τὸ δὲ ἀδικεῖν καὶ ἀπειθεῖν τῷ βελτίονι, καὶ θεῷ καὶ ἀνθρώπῳ, ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρόν ἐστιν οἶδα*“ [9]. Sich selbst vergleicht er mit der Bremse, die der Stadt, wie einem edlen aber trägen Rosse, der Gott zugewiesen habe. So wie er hat aber jeder von der Idee des Staates aus je nach seiner Dynamis eine besondere Aufgabe, der dann wieder eine besondere Arete entspricht. Diese konkrete und praktische Arete für jeden einzelnen Beruf besonders, aber immer im Sinne des Ganzen zu finden, studiert er jeden Beruf nach seinen Prinzipien und technischen Mitteln. So kann er selbst der Hetäre Theodote Ratschläge geben, denn auch die Hetäre soll in ihrem Beruf *σοφή* und *ἀγαθή* [10] sein. So erklärt sich auch die im Munde des Sokrates so auffällige Lehre, daß

aus der Arete Reichtum und alle menschlichen Güter, private und öffentliche, entstünden (Apol. I 40). Sokrates ist also weit entfernt vom zersetzenden Individualismus und bereitet unbewußt schon die Idee des Platonischen Staates vor. Er rettet vor dem Individualismus der Sophisten.

Wir dürfen wohl ohne Übertreibung sagen: In allem Wesentlichen ist das Bildnis des Sokrates in der „Geburt der Tragödie" so verzeichnet, daß man die historische Gestalt in ihm kaum wiedererkennt. Daß eine Verzerrung, die schon der Tradition — der populären wie der philologischen — dermaßen ins Gesicht schlägt, bei Nietzsche nicht auf Unkenntnis beruht, ist so klar, daß wir von einem Nachweise aus den übrigen Dokumenten absehen. Müssen wir darum auf die erwähnte Auffassung zurückgehen, daß Sokrates der „Doppelgänger" Nietzsches war? „Wen haßt er in Sokrates? den Menschen, den Typus, den er am meisten gehaßt hat — den Menschen und Typus Nietzsche." Diese Auffassung jenes Verhältnisses, in dem ‚Todhaß und Segensbitte immer vereinigt' gewesen seien, führt uns tief in die so überaus komplizierte Seele Nietzsches ein, doch dürfen wir uns bei ihr nicht beruhigen.

Die historische Persönlichkeit Sokrates, den Menschen und Typus, hat Nietzsche eigentlich nicht gehaßt. So gehässig auch jene Darstellung zu sein scheint, so gilt der Angriff doch nicht der Person, sondern bewußt dem neu erfundenen „Mythus", der fernerhin von der historischen Person deutlich unterschieden wird.

Nietzsche hat an dieser Stelle die historische Gestalt Sokrates gar nicht darstellen wollen, denn seine Sicht liegt in einer anderen Ebene als der Historie und Philologie. Glaubte er doch nicht, am wenigsten damals, an eine historische oder sonst „objektive Wahrheit", wie die sehr bald folgenden Schriften „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" und „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" beweisen. Er wollte in der „Geburt der

Tragödie" etwas ganz anderes: er verglich Werte und zwar die beiden höchsten Werte, die sich ihm als zwei kämpfende Welten im Sinne des verehrten Heraklit darstellten (I 119). Äschylus war ihm ein Erlebnis, das ihm dauernd ein fester Normwert blieb, und damals war die Leidenschaft für die Tragödie noch erhöht durch die Begeisterung für den metaphysischen Pessimismus Schopenhauers. Vor allem war der große Mann, der ihm die Erfüllung Schopenhauers, die Wiedergeburt des Äschylus schien, sein Heros und naher Freund zugleich geworden. „Schopenhauer und Goethe, Äschylus und Pindar leben noch, glaub es mir", schreibt er 1869 an Rohde, um Wagners unbeschreiblichen Wert anzudeuten.

Dies dreifache Erlebnis glühte in einem enthusiastischen Rausche auf, in dem er die Wiedergeburt des tragisch-künstlerischen Zeitalters in nächster Nähe wähnte. „Ich will Schopenhauer, Wagner und das alte Griechentum zusammenrechnen: es gibt einen Blick auf eine herrliche Kultur" (X 221). Aus dieser rauschvollen und reinen Hingabe des Jünglings wurde sein Dionysisches Ideal geboren, damals wegen dieser Vermischung noch ganz in Romantik getaucht, aber doch schon auf die spätere Vollendung hinweisend. Er hat später dies Erlebnis und seine nicht ganz adäquate Auswirkung in der „Geburt der Tragödie" klar beurteilt, als er sagte: „Sie hätte s i n g e n sollen, diese ‚neue Seele' — und nicht reden! Wie schade, daß ich, was ich damals zu sagen hatte, es nicht als Dichter zu sagen wagte: ich hätte es vielleicht gekonnt!"

Man wird sich dies Erlebnis Äschylus-Wagner, von dem Nietzsche sein ganzes Leben lang zehrte, kaum intensiv genug vorstellen können: es war ihm Mythus und nächste Wirklichkeit zugleich[11]. Diesem Wert gegenüber wollte er nun die ganze übrige Geisteswelt von Sophokles bis zur modernen Gelehrtenbildung als feindliche Gegenwelt darstellen. Um diese Gegenwelt aber dem erhabenen

Bilde des Äschylus gegenüber wirksam zusammenzufassen, bedurfte er aus artistischen Gründen wieder einer bezeichnenden Person. Als solche wäre etwa Aristoteles, diese „Nachteule der Minerva" geeignet gewesen, aber dieser mag ihm wohl in dieser hochgestimmten Zeit als Gegenspieler für Äschylus zu abstrakt erschienen sein. Er wollte den Mythus, den Kampf göttlicher Gewalten, und es war gewiß kein Haß gegen Sokrates, wenn er ihn zum Träger dieses Mythus ausersah. „Nur von der erlauchtesten Gegnerschaft" will er reden und meint damit „die Wissenschaft mit ihrem Ahnherrn Sokrates an der Spitze" (I 110). Die Griechen, „jenes anmaßliche Völkchen, das sich erkühnte, alles Nichteinheimische für alle Zeiten als ‚barbarisch' zu bezeichnen", sind ihm damals die Norm überhaupt, weil „angesichts derselben alles Selbstgeleistete, scheinbar völlig Originelle und recht aufrichtig Bewunderte plötzlich Farbe und Leben zu verlieren schien und zur mißlungenen Kopie, ja zur Karikatur zusammenschrumpfte" (I 103). Um die Würde einer solchen Führerstellung auch für Sokrates zu erweisen, genügt es, in ihm den Typus einer vor ihm unerhörten Daseinsform zu erkennen, den Typus des theoretischen Menschen (I 103, 104). Niemand kann diese Wirkung des Sokrates, diesen „Mystagogen der Wissenschaft", höher einschätzen als Nietzsche. „Wer dies alles, samt der erstaunlich hohen Wissenspyramide der Gegenwart, sich vergegenwärtigt, der kann sich nicht entbrechen, in Sokrates den einen Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte zu sehen" (I 106).

In Sokrates gewinnt „die antidionysische Tendenz einen unerhört großartigen Ausdruck" (I 101). Anfangs sieht er in Sokrates noch die gereinigte, einseitige Apollinische Macht. „In Sokrates hat sich jene Seite des Hellenischen, jene apollinische Klarheit ohne jede fremdartige Beimischung verkörpert." Dann wird der Gegensatz verschärft, indem nach dem Dionysischen und Apollinischen

das Sokratische als neue Gewalt dargestellt wird: „Die neue Gottheit . . . war nicht Dionysos, auch nicht Apollo, sondern ein ganz neugeborener Dämon, genannt Sokrates“ (I 86). Sokrates ist Nietzsche ganz bewußt zum Mythus, zur Gottheit geworden, darüber lassen diese Stellen keinen Zweifel, und es wird auch deutlich gesagt, was der Sinn des Mythus ist: „Der Mythus will als einziges Exempel einer ins Unendliche hineinstarrenden Allgemeinheit und Wahrheit anschaulich empfunden werden“ (I 121).

Sokrates ist zugleich der Ahnherr moderner Bildung und Inkarnation einer mythischen Gewalt. „Wer nur einen Hauch von jener göttlichen Naivität und Sicherheit der Sokratischen Lebensrichtung aus den Platonischen Schriften gespürt hat, der fühlt auch, wie das ungeheure Triebrad des logischen Sokratismus gleichsam hinter Sokrates in Bewegung ist, und wie dies durch Sokrates wie durch einen Schatten hindurch angeschaut werden muß“ (I 96). Gegenüber dieser echten Mythisierung des Sokrates wäre es nicht nötig, noch auf bloße mythologische Bilder hinzuweisen, wenn nicht auch diese uns auf verborgene Bedeutungen hinleiteten. „Wenn an diesem (Euripides) die ältere Tragödie zugrunde ging, so ist also der ästhetische Sokratismus das mörderische Prinzip: insofern aber der Kampf gegen das Dionysische der älteren Kunst gerichtet war, erkennen wir in Sokrates den Gegner des Dionysos, den neuen Orpheus, der sich gegen Dionysos erhebt und, obschon bestimmt, von den Mänaden des athenischen Gerichtshofs zerrissen zu werden, doch den übermächtigen Gott selbst zur Flucht nötigt: welcher wie damals, als er vor dem Edonerkönig Lykurg floh, sich in die Tiefen des Meeres rettete, nämlich in die mystischen Fluten eines die ganze Welt allmählich überziehenden Geheimkultus“ (I 92). Das ist ein Heraklitischer Blick mit der Lust am Kriege der göttlichen Gegensätze. Aber dies ist nun keineswegs die Grundstimmung der „Geburt

der Tragödie". „Besorgt, doch nicht trostlos stehen wir eine kleine Weile beiseite als die Beschaulichen, denen es erlaubt ist, Zeugen jener ungeheuren Kämpfe und Übergänge zu sein. Ach! Es ist der Zauber dieser Kämpfe, daß, wer sie schaut, sie auch kämpfen muß" (I 109)! Hier liegt der Kern des Problems Nietzsche-Sokrates. Nietzsche muß eingreifen in den Krieg: er fühlt sich als Diener des Dionysos. Sagt er doch selbst 1886 (I 5), daß in der „Geburt der Tragödie" unter einer schwerfälligen fremden Sprache „fast unschlüssig darüber, ob sie sich mitteilen oder verbergen wolle", schon die Stimme „des Jüngers eines noch ‚unbekannten Gottes' . . ., etwas wie eine mystische und beinahe m ä n a d i s c h e Seele" zu hören war! Da liegt es! Die Mänade, die den Orpheus-Sokrates zerreißt, im Dienst des Dionysos-Wagner ist eben Nietzsche selbst. Nicht der Selbsthaß, auch nicht der Haß gegen den historischen Sokrates, sondern die Begeisterung für Äschylus-Wagner, für die heraufzubeschwörende Wiedergeburt der tragischen Kultur, der Haß gegen den dumpfen Widerstand der modernen kunstfeindlichen „Gebildetheit", zwingt ihn zu dieser gigantischen Karikatur des Sokrates. Sokrates dient als Maske für diese geschwächte Kultur, er wird gleichsam deren antiheroischer Heros.

Damit ist Nietzsches Betrachtung ganz aus der historischen Beschreibung herausgehoben und, wie mir scheint, in ihrer Grundlage geklärt. Er fragt im Grunde nicht: Welche historischen Tatsachen haben die Tragödie zerstört, sondern: Welches ist der höhere Wert, die ewige Norm im „ewigen Kampf zwischen theoretischer und tragischer Weltbetrachtung" (I 119)? Von der Berechtigung dieses Standpunktes soll, wie gesagt, hier nicht die Rede sein, wir setzen ihn einfach als gegeben voraus. Dann haben wir mit unserem Nachweis, daß Nietzsches Bild mit dem historischen nicht in Einklang zu bringen ist, zwar Nietzsches Mythus unmittelbar gar nicht getroffen, doch bleibt dieser Nachweis auch hierfür nicht

belanglos, denn es bleibt bestehen, daß Sokrates zum Symbol der alexandrinisch-modernen Kultur wenig geeignet war, wenn solche Verzerrungen notwendig waren. Aber die Bedeutung und Gültigkeit des Mythus ist damit noch nicht ganz abgetan. Wir dürfen Sokrates hierzu nicht auf dem Hintergrunde seiner Zeit betrachten, sondern neben Äschylus. Es hat demgemäß eine innere Berechtigung, wenn Nietzsche in der „Geburt der Tragödie" von dem Verhältnis des Sokrates zu den Sophisten, für jenen so wichtig, gar nicht redet. Wir dürfen nicht fragen, ob Sokrates im historischen Entwicklungsstadium seiner Zeit das erkannte, was not tat und das Höchste leistete, was möglich war, sondern ob der Wert, den er absolut verwirklichte (an Nietzsches Ideal gemessen), gegenüber dem alten Griechentum eine Abschwächung bedeutet. Denn auch was bekämpft wird, geht in einem höheren Sinn in den Bekämpfenden mit ein, und wenn wir auch nachweisen könnten, daß Sokrates in jeder Beziehung getan hätte, was die Zeit forderte, so könnte doch die Tatsache, daß er innerhalb einer zerfallenden Welt sein Genie mit solcher Eudämonie entfalten konnte, ihn in jenem höheren Sinn als Ausdruck dieser Welt erscheinen lassen.

Es bleibt bestehen, daß Sokrates in seiner Philosophie Heilung findet von sophistischer Instinktzersetzung, Relativismus und seichter Gebildetheit, aber das kann nicht ändern, daß seine Lehre im Staat diesen Gesamtinstinkt, wie er — erzeugt in dunkleren Jahrhunderten — im fünften aufs schönste gereift war, nicht wiedererzeugen konnte, und mochte er ihn persönlich haben, so tritt er dennoch zurück hinter Äschylus, der gleichsam den Instinkt Athens in sich und seinem Kunstwerk verdichtete und verleiblichte. War er im Recht, auf das öffentliche Theater und die „moderne" Musik nicht die Zukunft eines geistigen Reiches aufzubauen, so bleibt auch bestehen, daß vordem die Künste den Staat weit herrlicher dargestellt haben als nunmehr die dialektischen Untersuchungen. Sokrates

war's nicht, der den religiösen Mythus zerstört hatte, aber in ihm wurde er doch auch nicht wieder lebendig. Ist seine Erkenntnis auch aus Wesensschau, nicht aus reiner Logik gewonnen, so zeigt sich doch in ihr die Tendenz, in logischen Formen überindividuelle Gültigkeit zu bekommen, während die Tragödie das Individuelle durch die Intuition selbst überwand. Wenn Sokrates auch nicht kausal forschte, so trachtete er doch nach Klarheit der seelischen Motive, und so hat Nietzsche vielleicht nicht ganz unrecht, wenn er eine gewisse Beziehung zwischen Euripides und Sokrates herstellt. Er findet bei Euripides den „ästhetischen Sokratismus . . .", dessen oberstes Gesetz etwa so lautet: „Alles muß verständig sein, um schön zu sein", als Parallelsatz zu dem Sokratischen „Nur der Wissende ist tugendhaft". Diese Begründung ist, wie oben nachgewiesen, falsch, und doch wird man Nietzsche zugeben, daß in der Sokratischen Freude an der Aufhellung des Seelischen ein dem Dionysischen abträgliches Gefühl lag. Die Tragödie atmet die Heraklitische Lust am Krieg, Sokrates sucht den Boden allgemeingültiger Wahrheit, sicherer Ordnung, die uns der seelischen Konflikte, den Staat des Zwiespaltes, enthebt. In diesem Suchen nach Sicherheit kann sich das Heroische Wagnis der tragischen Menschen nicht mehr entfalten. Nietzsche war in romantischer Begeisterung, aber er war sich dieser Begeisterung bewußt: bewußt wollte er den „Wahn", den Schein, die künstlerische Lüge (vgl. X 189 bis 207). Das ist eine Kluft zwischen ihm und dem unbestechlich nach objektiver und evidenter Wahrheit suchenden Sokrates. Es ist der in der „Geburt der Tragödie" so deutlich ausgesprochene Gegensatz von Kunst und Erkenntnis, der kurz danach in einem Fragment einen bildhaften Ausdruck fand: „Furchtbare Einsamkeit des letzten Philosophen! Ihn umstarrt die Natur, Geier schweben über ihm. Und so ruft er in die Natur: gib Vergessen! Vergessen! — Nein, er erträgt das Leiden als Titan

— bis die Versöhnung ihm geboten wird in der höchsten tragischen Kunst." (X 146)[12]

Das ist es wohl, was er mit der logischen Superfötation des Sokrates meint. Er glaubt nicht an diese Erkenntnis und sagt im Sommer 1872, logisch unzutreffend, ja die Logik aufhebend, relativistisch im Sinne der Sophisten: „An Sokrates ist alles falsch; die Begriffe sind nicht fest, auch nicht richtig" (X 103). Aber dieser Haß gilt gar nicht dem Typus und der Person Sokrates, sondern dem allgemeinsten Prinzip, und mit Selbsthaß hat er nichts zu tun, denn dazu würde gehören, daß Nietzsche an seiner Begeisterung irre wurde und sie gleichzeitig noch liebte, aber die „Geburt der Tragödie" ist noch in völliger Harmonie des Rausches und der Überzeugung geschrieben.

Es bleibt auch bestehen, daß Nietzsche viele Vorwürfe mit mehr Recht gegen die von ihm geliebten Vorsokratiker hätte erheben dürfen. Aber doch erwachsen diese auf dem festen Gefüge des Gemeinschaftsinstinktes, und da dies Gefüge sie trägt, so dürfen sie ohne Gefahr nach der einen Seite exzedieren. Sokrates trägt wieder bewußt die Verantwortung für die Gemeinschaft, und so sehr er den Mutterboden des Instinktes und die Harmonie der Kräfte sucht, so liegt in dieser Selbstbeschränkung doch das Bewußtsein, daß man die Kräfte nicht frei walten lassen dürfe. „Sokrates — da bleibt mir nichts als ich mir selbst; Angst um sich selbst wird die Seele der Philosophie" sagt Nietzsche mit Übertreibung 1875 (X 224) und richtiger: „Mit Sokrates bricht diese Offenbarung ab: er versucht sich selbst zu erzeugen und alle Tradition abzuweisen" (X 222). Die Vorsokratiker befehlen, richtig oder falsch, aber sie befehlen; Sokrates sucht erst wieder den Boden, auf dem eine neue Autorität begründet werden kann, und er tritt nicht herrisch auf. Das neue geistige Reich ist für ihn noch erste geistige Schau: das hebt ihn über die Kämpfe seiner Zeit hinaus und gibt ihm jene Heiterkeit, die nichts mit alexan-

drinischer Flachheit zu tun hat, ihn aber doch etwas von der tragischen Leidenschaft entfernt, und ebenso ist die Unterdrückung seiner menschlichen Leidenschaften weit von christlicher Askese entfernt, aber sie zeigt doch eine gewisse Tendenz zur Ataraxie der Stoiker.

Daß weder Selbsthaß noch Selbstliebe, projiziert auf den historischen Menschen Sokrates, ganz zu schweigen von unmittelbarem Haß, den Kern des Buches bilden, beweist nun gerade der Versuch Nietzsches, seine eigenen Hoffnungen im Bilde des Sokrates darzustellen. Hier müßte, wenn jene These zuträfe, der Affekt gegenüber dem Doppelgänger am lebendigsten durchbrechen. Das Gegenteil ist der Fall. Hier spricht nicht die historische Person Sokrates, nicht mehr Nietzsches Mythus, hier sehen wir nur noch blasse Allegorie. In den letzten Teilen des Buches, wo von der modernen Kultur die Rede ist, wird immer noch künstlich die Beziehung auf Sokrates hergestellt durch unvermittelte Ausdrücke wie „Sokratische Kultur, Sokratische Wissenschaft" usw., die uns gewiß nicht überzeugen, daß die Darstellung noch Sokrates angeht: „Er bleibt doch der ewig Hungernde, der ‚Kritiker' ohne Lust und Kraft, der alexandrinische Mensch, der im Grunde Bibliothekar und Korrektor ist und an Bücherstaub und Druckfehlern elend erblindet" (I 130). Das sind deutliche Zeichen, daß Sokrates nur artistisch als Symbol dieser ganzen Welt dienen soll. „Im Sinne dieser letzten ahnungsvollen Fragen muß nun ausgesprochen werden, wie der Einfluß des Sokrates, bis auf diesen Moment hin, ja in alle Zukunft hinaus, sich gleich einem in der Abendsonne immer größer werdenden Schatten über die Nachwelt hin ausgebreitet hat, wie derselbe zur Neuschaffung der Kunst — und zwar der Kunst im metaphysischen, weitesten und tiefsten Sinne — immer wieder nötigt und bei seiner eigenen Unendlichkeit auch deren Unendlichkeit verbürgt" (I 110). Nur der zur Allegorie verblaßte Mythus ermöglicht, nachdem Sokrates zum ab-

soluten Gegensatz der Kunst verzerrt ist, die Frage: „ob denn zwischen dem Sokratismus und der Kunst notwendig ein antipodisches Verhältnis bestehe und ob die Geburt eines ‚künstlerischen Sokrates' überhaupt etwas in sich Widerspruchsvolles sei" (I 101). Und daß Sokrates die Träume, die ihn mahnen, *μουσικὴν* zu treiben, zuerst auf die Philosophie, dann auf die Musenkunst im gewöhnlichen Sinne bezieht und nun Äsopische Fabeln in Verse bringt, hat doch gewiß mit der Wiedergeburt der tragischen Kultur in Wagnerischen Opern nicht das mindeste zu tun. Aber trotzdem wird der „musiktreibende Sokrates" nun zum „Symbol", wie er sagt, richtiger zur Allegorie Nietzsches großer Hoffnungen (I 101, 120).

Wir haben das Problem des Sokrates in der „Geburt der Tragödie" so ausführlich geklärt, weil damit das Wichtigste über das Problem Nietzsche-Sokrates begründet ist. Wir dürfen uns kürzer fassen, wenn wir eine Übersicht über die Entwicklung des Problems durch die übrigen Zeugnisse geben und untersuchen, wieweit sie unsere Auffassung bestätigen.

Im Gegensatz zum Sokrates-Mythus der „Geburt der Tragödie" hat Nietzsche den historischen Sokrates zeitlebens geliebt. Schon der Abiturient sagt in seiner vita, daß das Symposion seine „Lieblingsdichtung" sei (Biogr. I 109). Dies ist aber neben Apologie und Phädon das lebendigste Bild des Sokrates, und schwerlich kann man es lieben, wenn man Sokrates haßt. So sehen wir denn auch immer wieder das Bild aus diesen drei Dialogen in den Werken auftauchen. Selbst in der „Geburt der Tragödie" drängt Nietzsche diese Liebe nicht ganz zurück. „Er ging in den Tod mit jener Ruhe, mit der er nach Platos Schilderung als der Letzte der Zecher im frühen Tagesgrauen das Symposion verläßt, um einen neuen Tag zu beginnen; indeß hinter ihm, auf den Bänken und auf der Erde, die verschlafenen Trinkgenossen zurückbleiben,

um von Sokrates, dem wahren Erotiker, zu träumen. Der sterbende Sokrates wurde das neue, noch nie sonst geschaute Ideal der edlen griechischen Jugend: vor allen hat sich der typische hellenische Jüngling Plato mit aller inbrünstigen Hingebung seiner Schwärmerseele vor diesem Bilde niedergeworfen" (I 96). Was bedeutet diese Stelle, die so fremd und fast beziehungslos in der „Geburt der Tragödie" steht? Glaubte er dem wirklichen Sokrates wenigstens diese eine Huldigung schuldig zu sein, bewußt, daß er ihm mit seinem Mythus Unrecht tat?

Nirgends finden wir in Arbeiten und Briefen aus der Studentenzeit einen Hinweis auf ein problematisches Verhältnis zu Sokrates. Die Fragmente über Demokrit zeigen, wie gesagt, keinerlei Bedenken über den „theoretischen Menschen".

Am 28. Mai 1869 hielt der 24jährige Professor seine Antrittsvorlesung in Basel über „Homer und die klassische Philologie". Die Liebe zur Kunst ist hier schon kräftig betont, aber es wird ein Ausgleich des Kunsttriebes und des Erkenntnistriebes in der Philologie erhofft und dafür das Bild des Zentauren geprägt (IX 6). Die Stellung zur Philologie ist formell apologetisch, d. h. die Angriffe werden den Gegnern in den Mund gelegt. In den nachgelassenen „Gedanken zur Einleitung" werden sie um so schärfer formuliert. Die Gesinnung der „Geburt der Tragödie" ist schon in Entwicklung: „Alle großen Fortschritte der Philologie beruhen auf einem schöpferischen Blick" (IX 30). „Stellen wir uns historisch zum Altertum, so degradieren wir es gewissermaßen: wir verlieren das Bildende" (IX 29). — In dies Frühjahr fällt nun auch der Beginn der Freundschaft mit Wagner, und es folgen deren schönste Monate in Tribschen: sie ist das Erlebnis, dem wir die „Geburt der Tragödie" verdanken. Schon im Vortrag „Das griechische Musikdrama", Januar 1870, spricht er die romantische Gleichsetzung Äschylus-Wagner aus. In diesem Wahne unterschätzt er das Dich-

terische, überschätzt er das Musikalische derart, daß er behauptet, Äschylus und Sophokles seien uns nur „als Librettisten bekannt, das heißt, daß sie uns eben unbekannt sind“ (IX 35). Wenige Wochen später folgt der Vortrag: „Sokrates und die Tragödie“, von dem ganze Teile in die „Geburt der Tragödie“ übergegangen sind. Aus ihm, wie aus den weiteren Vorarbeiten — die Dionysische Weltanschauung (Sommer 1870 u. a.) — ist zu sehen, daß im ursprünglichen Plan des ganzen Buches Sokrates noch nicht im Mittelpunkt stand: der Ideenkreis war ein viel weiterer. Der Gegensatz der tragischen und der theoretischen Welt ist viel weniger ausschließend. „Immer solider die Grundlage, immer vorsichtiger der Bau, immer größere Denkkomplexe arbeiten zusammen; dies ist die Weltmission des Hellenischen und des Sokrates. Scheinbar wird der Mythus immer mehr ausgeschlossen. In Wahrheit wird der Mythus immer tiefsinniger und großartiger, weil die erkannte Gesetzmäßigkeit immer gesetzmäßiger wird“ (IX 169). Die „Sokratische Diotima“ wird eine Priesterin genannt, aus der göttliche Weisheit redet (IX 169). Es werden bedeutende Gedanken angerührt, Sokrates als Reformator von Hellas, als Wiedererzeuger des Genius; Gedanken, die bald darauf weitergeführt werden, aber jetzt in der „Geburt der Tragödie“ unterdrückt sind, da sie eben die Einheitlichkeit des Mythus gestört hätten. Und ebenso ist der Mythus noch nicht so weit gediehen, daß Sokrates der wirkliche Zerstörer der Tragödie ist. „Der Sokratismus ist älter als Sokrates; sein die Kunst auflösender Einfluß macht sich schon viel früher bemerklich“ (IX 55), und es heißt von den Sophokleischen Gestalten, daß sie „nicht am Tragischen, sondern an einer Superfötation des Logischen zugrunde gingen“. Dies ist sehr bezeichnend. „Die Superfötation des Logischen“, in der „Geburt der Tragödie“ der Hauptvorwurf gegen Sokrates, ist hier gegen Sophokles gerichtet.

Wir sehen also: Ende 1869 ist die Entstehung des Sokrates-Mythus nachzuweisen, Anfang 1871 ist die erste Niederschrift, noch unter dem Titel „Griechische Heiterkeit“, die aber alles für unser Thema Wichtige enthält, beendet. Anfang 1872 wird das erweiterte Werk veröffentlicht.

Noch bezeichnender für unsere Frage muß es aber sein, wie lange dieser Mythus für Nietzsche Geltung behält, nachdem seine Schöpfung mit der „Geburt der Tragödie“ ihren Abschluß gefunden hat.

Im Sommer 1872 liest er „Die vorplatonischen Philosophen“, eine Vorarbeit für das „Philosophenbuch“. Die große Vorliebe für die Vorsokratiker, die jetzt erscheint, wird nicht in Gegensatz zur Schätzung der Tragödie gebracht, sie werden vielmehr als Ausdruck des tragischen Zeitalters dieser möglichst angeglichen. Sie werden als große reine Charakterköpfe gerühmt, die späteren Philosophen als Mischtypen der Entartung zugerechnet. Da ist es denn wichtig, daß diese Mischtypen nicht mit Sokrates, sondern mit Plato begonnen werden: Sokrates ist durchaus reiner Typus, er beschließt als letzter die zusammengehörige Reihe der Vorplatoniker. Das ist sachliche Bewertung, kein zufälliges Einreihungsprinzip: „Diese *drei* muß man als die reinsten Typen bezeichnen: Pythagoras, Heraklit, Sokrates, der Weise als religiöser Reformator, der Weise als stolz-einsamer Wahrheitsfinder, der Weise als der ewig und überall Suchende. Alle anderen Philosophen sind, als Vertreter des βίος nicht so rein und original“ (XIX 172).

Das bedeutungsvolle Werk, das uns über Nietzsches Verhältnis zu Sokrates wohl am besten belehrt haben würde, blieb leider ein Torso, in dem gerade Sokrates fehlt. Der Titel „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ könnte besagen, daß ursprünglich auch hier noch Sokrates als Verfall gedacht war. Dann aber wäre diese vorgefaßte Meinung nicht in Geltung geblieben: die

Tatsache der Nichtvollendung würde mit einer Sinnesänderung im Einklang stehen. Die übliche Auffassung ist, daß der Bruch mit Wagner die Sinnesänderung bewirkte. Prüfen wir unvoreingenommen die Entwicklung.

Die Niederschrift des Fragmentes „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" im Frühjahr 1873 enthält doch einige Male den Namen Sokrates, aber keineswegs, wie zu erwarten war, mit der Ausdeutung auf den Verfall. Er gehört zu den Persönlichkeiten, von denen es heißt: „Was wir *immer lieben und verehren* müssen und was uns durch keine spätere Erkenntnis geraubt werden kann: der große Mensch" (X 6). „Jedes Volk wird beschämt, wenn man auf eine so wunderbar idealisierte Philosophengesellschaft hinweist, wie die altgriechischen Meister Thales, Anaximander, Heraklit, Parmenides, Anaxagoras, Empedokles, Demokrit und *Sokrates*. Alle jene Männer sind ganz und aus einem Stein gehauen. Zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter herrscht strenge Notwendigkeit" (X 13, ähnlich 15). Das ist alles, aber es besagt genug. Der Ton ist ganz anders als in der „Geburt der Tragödie": Sokrates gehört in die Reihe, er ist kein Gegenmythus. In den Entwürfen zur Fortsetzung (Anfang 1873) finden sich nur vier kurze Sätze über Sokrates, von denen einer deutlich weg vom Mythus in der „Geburt der Tragödie" nach der wahren historischen Bedeutung weist: „Sokrates bricht mit der bisherigen Wissenschaft und Kultur, er will zurück zur alten Bürgertugend und zum Staate" (X 100). Wann sich das Bild so ändert, muß also aus dem Nachlaß des Jahres 1872 aufgeklärt werden. Wir finden denn auch in der erwähnten Vorlesung über die Vorplatoniker ein zwiespältiges Bild des Sokrates, das deutlich die Wende bezeichnet (Sommer 1872, XIX 224—234). Es ist begreiflich, daß der Anfang noch ganz unter dem Einfluß der eben erschienenen „Geburt der Tragödie" steht. Seine plebejische Abkunft und „ganz geringe Bildung", seine Feind-

seligkeit gegen die ganze Kultur und Kunst werden angemerkt. „Die kräftige Bildung des Geistes und Herzens durch Poesie ist der beliebten philosophischen Abrichtung durch Sokrates weit vorzuziehen: deshalb siegt Äschylus, deshalb unterliegt Euripides" (226). „Er ist spezifisch häßlich." Aber die Auffassung von Sokrates als einem theoretischen Menschen ist schon abgelehnt: seine Philosophie ist „absolut praktisch". Dann folgt sogar das Eingeständnis, daß Sokrates, bemessen an seiner Zeit, richtig handelte: „Man muß sagen, daß für dies Zeitalter der Auflösung die Sokratische Ethik ihrem Ziele entsprochen hat: die besten und nachdenkenden Männer lebten nur nach philosophischer Ethik. Es bricht also aus Sokrates ein sittlicher Strom hervor: darin ist er prophetisch und priesterlich. Er hat das Gefühl einer Mission." Und „er haßte alle v o r l ä u f i g e n Ausfüllungen dieser Kluft. Und deshalb haßte er die naiven Vertreter der Bildung und Wissenschaft, die Sophisten" (228—229, 231). Darin ist enthalten, was gegen die „Geburt der Tragödie" einzuwenden ist. „Wo ihm eine D i s p o s i t i o n entgegen kam (also nicht allgemeine Lehrbarkeit der Tugend!), da entstand eine wahre Bezauberung, ein Gefühl, als ob man ein Sklave sei . . ." sagt er weiter (232) und scheint unter dem Einfluß der Beschäftigung mit Sokrates selbst unter dieser Bezauberung zu stehen. „So muß man seine großartige Verteidigungsrede betrachten; er spricht von der N a c h w e l t . . . alle Moralprobleme des Altertums bemühen sich, die Höhe dieser Tat zu erreichen oder zu begreifen. Sokrates als der Beschwörer der Todesfurcht ist der letzte Typus des Weisen, den wir kennenlernen: der Weise als der Besieger der Instinkte durch sophia. Damit ist die Reihe von originalen und typischen sophoi erschöpft" (232).

Wir sahen, daß der Sokrates-Mythus erst in der Konzeptionszeit der „Geburt der Tragödie" erzeugt wird. Er

stammt aus dem dichterischen Drange, sein Weltgefühl im Kampfe göttlicher Gewalten auszudrücken, ohne doch die adäquate Ausdrucksweise, dichterische Sprache und leibliche Gestalt zu gewinnen. So kommt es, daß er wenige Monate nach Publikation des Buches wieder einschläft. Das wird uns weiterhin dadurch bestätigt, daß Sokrates in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen" kaum erwähnt wird. Diese stehen ja noch in der gleichen Kampfstellung wie die „Geburt der Tragödie", und in jede von ihnen hätte deren künstlicher Sokrates-Mythus gepaßt, denn die erste handelt vom flach-optimistischen Gelehrten, die zweite von der theoretischen Lebenshaltung überhaupt, also beide von der Nachkommenschaft jenes mythischen Sokrates die dritte handelt von Schopenhauer, die vierte von Wagner, die beide in den Mythus der Tragödie aufgegangen waren. Nun wird in der ersten (1873) Sokrates überhaupt nicht erwähnt. In der zweiten (1873/74) wird er zwar einmal genannt, aber dies beweist erst recht, daß der Mythus entschlafen ist: Er wird als vorbildlich erwähnt. Ja sollte man mutmaßen dürfen, daß die folgende Seite vom Trieb zur Wahrheit nicht aus historischer Neugierde, sondern aus Gerechtigkeit auch noch vom Gedanken an Sokrates beherrscht ist, so würde das eine Heroisierung bedeuten, die zur „Geburt der Tragödie" in strengem Gegensatz steht (I 327 f.). In der dritten (1874) wird sein Name zweimal genannt, auch wieder verehrend als Genie, nicht im Gegensatz, sondern in Parallele zu Schopenhauer (I 462). Noch deutlicher ist aber in den Vorarbeiten zu dieser Unzeitgemäßen die Parallele Sokrates-Schopenhauer (X 298, 302), und in der vierten (1875/76) ist er wiederum nicht erwähnt.

Nun finden wir im Nachlaß des Jahres 1875, in den Vorarbeiten zu „Wissenschaft und Weisheit im Kampfe", dem Versuch zur Umgestaltung des „Philosophenbuches", den einzigartigen Satz: „Sokrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, daß ich fast immer einen Kampf

mit ihm kämpfe." Es ist der einzige Satz, der die Bertramsche Auffassung in vollem Umfange zu bestätigen scheint. Daß dies Bekenntnis aber mit dem reichen übrigen Material nicht harmoniert, gibt uns das Recht, seine Bedeutung skeptisch zu prüfen. Meint Nietzsche hier den leibhaften Sokrates oder nur ein allegorisches Zeichen, oder liegt die Wahrheit in einer der vielen mittleren Möglichkeiten?

Es handelt sich dabei um eine subtile Frage, über die sich ohne Überblick über die Gedankenentwicklung seit der „Geburt der Tragödie" nichts aussagen läßt. Schon in dieser finden wir einen Gegensatz, der, wenn auch in oft verwandeltem Ausdruck, in Nietzsche bis zu dessen Ende die intensive, nie ausgeglichene Spannung unterhält: Kunst oder Erkenntnis! Sokrates wurde angefeindet als Gegner der Kunst. Nun ruht aber die Wertung der Kunst für den jungen Nietzsche selbst auf der Schopenhauerschen Erkenntnis, daß alle Individuation und Vorstellung Wahn sei. Verachtet ist nur die optimistische Erkenntnis, die beim irdischen Wahn stehenbleibt, die Wissenschaft. Als im Jahre 1872 schon der hohe Wagner-Rausch sich abkühlte, stand die Kunst nicht mehr so absolut im Mittelpunkt: er sieht, wohl unter Burckhardts Einfluß, die Kultur mehr von der staatlichen Seite, den Philosophen als Arzt. „Ihr sollt nicht in eine Metaphysik flüchten, sondern sollt euch der werdenden Kultur tätig opfern! Deshalb bin ich streng gegen den Traumidealismus", das ist schon damals eine Abkehr von Schopenhauers quietistischem Pessimismus (X 155). Nach Schopenhauer ist der Pessimismus Wahrheit, die optimistische Wissenschaft ein Wahn. Nietzsche hat diese Lehre noch nicht aufgegeben, aber widerspruchsvoll hegt er auch die entgegengesetzte: Die optimistische Wissenschaft enthält Wahrheit, aber diese Wahrheit ist verderblich, weil sie die künstlerische Illusion vernichtet. „Die rastlose Erkenntnis geht ins Öde und Häß-

liche. — Zufrieden sein mit der künstlerisch angeschauten Welt“ (X 156). Nun aber — seltsame Wendung — sieht er gar nicht mehr in Sokrates den Träger dieser objektiven Wahrheit, sondern eben der Illusion! Daß er an „feste Begriffe“ glaubt, erklärt Nietzsche ja für eine Illusion, und die ganze Moral soll auf solchem Wahn beruhen! Und so ist er denn doch wieder konsequent, wenn er Sokrates jetzt billigt. „Der Kampf gegen die ‚Sinnlichkeit‘ durch die Tugend ist wesentlich ästhetischer Art . . . Ja alle Ethik beginnt damit, daß wir das einzelne Individuum unendlich wichtig nehmen — anders als die Natur, die grausam und spielend verfährt. Wenn wir besser und edler sind, so haben es die Illusionen gemacht!“ (X 127). Das ist die merkwürdige Angleichung der „illusionären“ Sokratischen Ethik an die „illusionäre“ Kunst. Von der metaphysischen Theorie her hat Nietzsche seit 1872 in der Tat keine Gründe mehr gegen Sokrates. Diese erkenntnistheoretische Hypothese wurde 1872 begründet in dem Fragment „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“, auf das Nietzsche auch in der letzten Zeit noch großen Wert legte. — Aber auch diese Billigung konnte nicht anhalten: Der Inhalt jener Lehre, Sokrates als Vorläufer der christlichen Moral, erfuhr gegenüber den Vorsokratikern doch die Ablehnung. 1875 macht sich Nietzsche wieder an eine Neubearbeitung des Philosophenbuches, der Versuch liegt eben vor in dem genannten Fragment: „Wissenschaft und Wahrheit im Kampfe.“ Es ist wieder das alte Problem: Weisheit das bluthafte Denken der Vorsokratiker, Wissenschaft die allgemeingültige Erkenntnis. Dementsprechend finden wir in der begonnenen Ausarbeitung (X 234 f.) ganz deutlich wieder die aggressive Haltung der ersten Jahre, nicht die zustimmende Auffassung von 1872 und 1873. Nicht mehr die Reihe von Plato, sondern von Sokrates an wird zu den Vorsokratikern in Gegensatz gestellt. Die wesentlichen Vorwürfe sind nun das Pfäffische, das Streben nach in-

dividuellem Glück und die Wirkung gegen die Kunst. Wie ist es zu erklären, daß die einseitige Gehässigkeit des ersten Werkes wiedergekehrt ist? — In der Zwischenzeit liegen die inneren Kämpfe mit dem Heros Wagner, der im Nachlaß 1874 unumwunden ausgesprochene Zweifel und Tadel. 1875 aber will er zurück zum Heros, die eingenommene Position treu verteidigen: er schreibt „Richard Wagner in Bayreuth". Es ist natürlich, daß wir in den Entwürfen unseres Fragmentes die Spiegelung dieser Kämpfe finden. Der positive Entschluß steht ganz deutlich in ihnen (X 221). „Ich will Schopenhauer, Wagner und das ältere Griechentum zusammenrechnen: es gibt einen Blick auf eine herrliche Kultur." — Er wollte wohl, aber es war ihm unmöglich, das Rad seiner Entwicklung zurückzudrehen. So ist es auch natürlich, daß dieser neue Versuch des Philosophenbuches nach vier Druckseiten sein Ende fand. Und es ist ebenso natürlich, daß wir neben diesem Programm des bewußten Willens den Stoßseufzer der ringenden Seele finden: „Sokrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, daß ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe." Sollen wir nun aus diesem einzigen Satz, im Gegensatz zu dem so reichen übrigen Material, wirklich schließen, daß Nietzsche mit der bluthaften Gestalt des Sokrates um den Sinn seines Lebens gerungen habe? Ich möchte eher vermuten, daß Nietzsche hier nur an den Sokrates-Mythus, den Gegensatz zu Äschylus-Wagner, denkt. Sokrates ist hier nur Maske, weil Nietzsche sich nicht mehr als Wagner-Jünger fühlt und sich vom Kampf um Bayreuth nach einem theoretischen Leben sehnt. Auch der Zusammenhang scheint dies zu beweisen. Unmittelbar vor dem Satz, in dem Aphorismus, dem der Stoßseufzer angehängt ist, ist zu lesen: „Sokratismus ist einmal Weisheit im Ernstnehmen der Seele, zweitens Wissenschaft als Furcht und Haß vor der unlogischen Verallgemeinerung, drittens etwas Eigentümliches durch die Forderung des bewußten

und logisch korrekten Handelns. Dadurch entsteht Schaden für die Wissenschaft, für das ethische Leben." Schon daraus ist zu schließen, daß auch in jenem Schlußsatz vom Sokratismus nicht von der Gestalt des Sokrates die Rede ist. Weiter ist deutlich, daß die Ablehnung des Moralismus nicht in Frage steht. Drittens ist aber gesagt, was Nietzsche augenblicklich zum Sokratismus hinüberzieht: das „Ernstnehmen der Seele". Das ist sehr verständlich. In diesem Ringen mit dem Wagnerschen Ideal, in diesem peinigenden Verlangen Wagners nach dem Eintreten Nietzsches für seine Sache, nach Aufopferung der eigenen Persönlichkeit will er Ruhe, Selbstbesinnung, er „lechzt nach sich selbst". Es finden sich in diesen Entwürfen auch noch andere Zeichen einer Pyrrhonischen Resignation, die bei Nietzsche nur das Bedürfnis nach Ruhe bedeutet. So sagt er von den so verehrten Vorsokratikern: „Die ganze ältere Philosophie als kurioser Irrgarten der Vernunft. Es ist eine Traum- und Märchentonart anzustimmen" (X 218). Oder (X 222): „Herrlich ist, daß die alten Philosophen so frei leben konnten, ohne dabei zu Narren und Virtuosen zu werden. Die Freiheit des Individuums war unermeßlich groß." Freiheit! Wer denkt nicht an Goethes „Hundereminiszenzen" gegenüber Herder. Für diesen Kampf ist der Kampf mit Sokrates oder der Kampf des Sokrates das allegorische Zeichen.

Man wird die Bedeutung der vielen Erwähnungen des Sokrates erst dann richtig fassen, wenn man sich das doppelte Interesse — ganz abgesehen von Nietzsches eigenem Sokrates-Mythus — am historischen Sokrates klar macht. Es ist einmal die historische Bedeutung der sokratischen Lehre in der Entwicklung des Geistes- und Seelenlebens, die Nietzsche als einen der wichtigsten Wendepunkte mit großem aber doch durchaus sachlichem Interesse studiert und immer wieder neu beleuchtet hat. Der Sokratismus gilt ihm meist als schwächeres Lebensgefühl, das er oft als Vorboten des Verfalls wertet, dann

auch wieder als Ruhe und Selbstbesinnung ersehnt. Das zweite ist die Gestalt des Sokrates, wie sie doch durch die Dialoge Platons und auch Xenophons Memorabilien hindurch leibhaft zu sehen ist. Diese historische Gestalt hat Nietzsche als Maske für sich selbst sehr geliebt und in seinen verschiedenen Seelenzuständen sehr verschieden benutzt. Auf dies Bild werden wir besonders den Blick richten, wenn wir nicht nach Nietzsches Theorie, sondern nach seiner geistigen und seelischen Entfaltung fragen.

Der üblichen Auffassung würde es nun entsprechen, daß Nietzsche nach dem endgültigen Abfall von Wagner (1876) sich diesem Bilde des „Doppelgängers" Sokrates mit Liebe zugewandt hätte. R. M. Meyer sagt: „Nietzsches sein ganzes Leben erfüllender Kampf mit dem Geiste des Sokrates ist ein Kampf um das Recht des ‚wissenschaftlichen Menschen', dennoch kann man im ganzen sagen, Nietzsche habe immer als Aufklärer die Wissenschaft geliebt, aber als Romantiker die Gelehrten verachtet." Mit dieser viel zu einfachen Formel ist nichts anzufangen. Nur in der „Geburt der Tragödie" ist Sokrates der typische Vertreter der Wissenschaft, später wird mehrmals gerade sein ungünstiger Einfluß auf die Wissenschaft hervorgehoben. Nicht sein Wissen, sondern sein „Wahn", sein Glaube an die Moral bestimmt ganz überwiegend das Verhältnis. Die Zeit der intensivsten antiromantischen Aufklärung Nietzsches sind gewiß die Jahre 1876—78, von denen er später sagt: „Ein plötzlicher Schrecken und Argwohn gegen das, was sie (die junge Seele) liebte, ein Blitz von Verachtung gegen das, was ihr ‚Pflicht' hieß, ein aufrührerisches, willkürliches vulkanisch stoßendes Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung, ein Haß auf die Liebe, vielleicht ein tempelschänderischer Griff und Blick rückwärts, dorthin, wo sie bisher anbetete und liebte, vielleicht eine Glut der Scham, über das, was sie eben tat . . ." (II 6). In dieser Zeit, wie gesagt,

müßten wir nach der üblichen Auffassung eine besondere Sympathie für Sokrates spüren. Nichts davon. „Dies geschah in den Sokratischen Schulen: durch den Gesichtspunkt des Glücks unterband man die Blutadern der wissenschaftlichen Forschung — und tut es heute noch" und „Bei den Griechen geht es schnell vorwärts, aber ebenso schnell abwärts; die Bewegung der ganzen Maschine ist so gesteigert, daß ein einziger Stein, in ihre Räder geworfen, sie zerspringen macht. Ein solcher Stein war zum Beispiel Sokrates; in einer Nacht war die bis dahin so wunderbar regelmäßige, aber freilich allzuschleunige Entwicklung der philosophischen Wissenschaft zerstört", steht im I. Band von „Menschliches, Allzumenschliches" zu lesen (S. 23 und 244). Man sieht, daß bei diesen komplizierten Wendungen tiefe Wertungen die gleichen bleiben: Er bleibt stehen bei der ihm verwandten Weisheit der Vorsokratiker, nur empfindet er sie jetzt in seiner antiromantischen Stellungnahme als Wissenschaft, und er lehnt Sokrates als Faktor der historischen Entwicklung mit anderen Gründen, aber mit gleichem Instinkt ab. Von der leibhaften Gestalt des Sokrates ist wenig die Rede. Das Dämonion wird als Halluzination und diese wieder in einem selbst von der modernen Psychiatrie abgelehnten flachen Materialismus als Ohrenleiden gedeutet. Zum Schluß des VII. Hauptstückes dringt aber doch wieder der Sokrates des Phädon durch: „Es gibt mancherlei Arten von Schierling, und gewöhnlich findet das Schicksal eine Gelegenheit, dem Freigeiste einen Becher dieses Giftgetränkes an die Lippen zu setzen — um ihn zu ‚strafen', wie dann alle Welt sagt. Was tun dann die Frauen um ihn? Sie werden schreien und wehklagen und vielleicht die Sonnenuntergangs-Ruhe des Denkers stören: wie sie es im Gefängnis von Athen taten. ‚Oh, Kriton, heiße doch jemand diese Weiber fortführen!' sagte endlich Sokrates" (II 322). Kein Zweifel, Sokrates ist hier Maske für Nietzsche selbst; aber daß Nietzsche in

diesem Augenblick der Ergriffenheit ihn als Maske für sein persönliches Leben anwendet, besagt, daß er die wirkliche Gestalt des Sokrates im Grunde doch immer sehr liebte. Und daß er sich mit Sokrates unter dem Begriff des „Freigeistes" zusammenfaßt, daß er ihn als geistreich rühmt (XI 105), deutet schon auf eine besondere Wendung in diesem persönlichen Verhältnis zu Sokrates.

„Vermischte Meinungen und Sprüche" sagen über Sokrates unmittelbar nichts. Bedeutsam für das Problem ist aber der Satz, in welchem die Wagnersche Romantik abgelehnt wird: „Man kann sich auch in bezug auf die Heiligkeit der Begriffe (!) verwöhnen: Wie ekelhaft wird da der Verkehr mit den Halbklaren, Dunstigen, Strebenden, Ahnenden." Auch „Der Wanderer und sein Schatten" (geschrieben 1879) ist noch ganz Aufklärung, Resignation, Skeptizismus, aber er enthält doch schon etwas von der Freude am Nächsten und Einfachen, von der Heiterkeit des Genesenden. Er selbst sagt später über diese Zeit: „Tatsächlich ein Minimum von Leben, eine Loskettung von allen gröberen Begehrlichkeiten, eine Unabhängigkeit inmitten aller Art äußerer Ungunst, samt dem Stolze, leben zu können unter dieser Ungunst; etwas Zynismus vielleicht, etwas ‚Tonne', aber ebenso gewiß viel Grillenglück, Grillenmunterkeit, viel Stille, Licht, feinere Torheit, verborgenes Schwärmen . . ." (III 10). Dies ist das einzige Buch, in dem er sich mit Sokrates, dem auf das Nächste, auf das Heil der Seele beschränkten, dem heiteren und leicht skeptischen Freigeist in wirklicher Harmonie empfindet. „Auch Sokrates fühlt sich als göttlicher Missionär: aber ich weiß nicht, was für ein Anflug von attischer Ironie und Lust am Spaßen auch selbst hierbei noch zu spüren ist, wodurch jener fatale und so anmaßende Begriff gemildert wird. Er redet ohne Salbung davon: seine Bilder von der Bremse und dem Pferd sind schlicht und unpriesterlich, und die eigentlich religiöse Aufgabe, wie er sie sich gestellt fühlt, den Gott auf hunderterlei Weise

auf die Probe zu stellen, ob er die Wahrheit geredet habe, läßt auf eine kühne und freimütige Gebärde schließen, mit der der Missionär seinem Gotte an die Seite tritt. Jenes Auf-die-Probe-Stellen des Gottes ist einer der feinsten Kompromisse zwischen Frömmigkeit und Freiheit des Geistes, welche je erdacht worden sind“ (III 240). Und bald danach folgt das entschiedenste Bekenntnis zu diesem „unvergänglichen Mittlerweisen“, das er jemals ausgesprochen hat. „Wenn alles gut geht, wird die Zeit kommen, wo man, um sich sittlich-vernünftig zu fördern, lieber die Memorabilien des Sokrates in die Hand nimmt als die Bibel und wo Montaigne und Horaz als Vorläufer und Wegweiser zum Verständnis des einfachsten und unvergänglichsten Mittlerweisen, des Sokrates, benutzt werden. Zu ihm führen die Straßen der verschiedensten philosophischen Lebensweisen zurück, welche im Grunde die Lebensweisen der verschiedenen Temperamente sind, festgestellt durch Vernunft und Gewohnheit und allesamt mit ihrer Spitze hin nach der Freude am Leben und am eigenen Selbst gerichtet; woraus man schließen möchte, daß das Eigentümlichste an Sokrates ein Anteilhaben an allen Temperamenten gewesen ist. — Vor dem Stifter des Christentums hat Sokrates die fröhliche Art des Ernstes und jene Weisheit voller Schelmenstreiche voraus, welche den besten Seelenzustand des Menschen ausmacht. Überdies hatte er den größeren Verstand“ (III 248). Nun darf man nicht unterschieben, daß diese Liebe zu Sokrates einfach Ausdruck der Tendenz zur Aufklärung, Aufklärung als Ideal einer fortschrittlichen Wissenschaft ist. Das wird ausdrücklich abgelehnt. „Priester und Lehrer und die sublime Herrschsucht der Idealisten jeder Art, der gröberen und feinern, reden schon dem Kinde ein, es komme auf etwas ganz anderes an: auf das Heil der Seele, den Staatsdienst, die Förderung der Wissenschaft oder auf Ansehen und Besitz, als die Mittel, der ganzen Menschheit Dienste zu erweisen, während das Be-

dürfnis des einzelnen, seine große und kleine Not innerhalb der vierundzwanzig Tagesstunden etwas Verächtliches und Gleichgültiges sei. — Sokrates schon wehrte sich mit allen Kräften gegen diese Vernachlässigung des Menschlichen zugunsten des Menschen und liebte es, mit einem Worte Homers, an den wirklichen Umkreis und Inbegriff alles Sorgens und Nachdenkens zu mahnen: Das ist es und nur das, sagte er, was mir zu Hause an Gutem und Schlimmem begegnet" (III 193). Diese Stelle, obwohl ganz der bestimmten Zeit angehörig, gibt uns vielleicht die beste Auskunft über Nietzsches Verhältnis zu Sokrates. Was er hier liebt, ist der Freigeist nicht als Vollender der Wissenschaft, sondern als Instinktmensch, der gerade das tut, was ihm individuell gemäß ist. Er ist noch zu schwach zu heroischen Idealen, aber er fühlt die Gesundung, nachdem er den Zwang Wagners abgeworfen hat.

Er ist zur höchst wichtigen antiromantischen Einsicht gekommen, ohne die auch der Zarathustra nicht möglich gewesen wäre, daß alle „Ideale" unnütz sind, solange man die leibhafte Gegenwart, das wirkliche eigene Leben nicht mit Kraft und Freude füllen kann.

Hier in diesem männlichen Skeptizismus, den er jetzt Freigeist nennt, ist nun tatsächlich etwas von einer dauernden Verwandtschaft zwischen Nietzsche und Sokrates gegeben. Es ist, was er auch an Montaigne liebt: heiteres Forschen, heiteres Auf-sich-selbst-Beschränken, leichter Verzicht auf alle äußeren Erfolge, unerschütterliche Festigkeit. In der Vorliebe für diese Gesinnung findet sich Nietzsche mit seinem Bilde des historischen Sokrates in den schwersten Zeiten des Ruhe- und Heilungssehnens. Dann war ihm dies Gefühl tröstlich, es war eine Liebe ohne Eifersucht. Wenn er aber durch Wille und Ziel dieser Gesinnung entrissen wird, so hat er wieder keine Ursache zum Krieg gegen die Person des Sokrates, weil ihre Ziele weder durch Ähnlichkeit noch durch Gegensatz

sich kreuzen. Vielleicht in jener Zeit, als er — schon wider besseres Wissen — sich dem Ideale „Bayreuth" fügen wollte, konnte die Person des Sokrates ihm wie ein Vorwurf erscheinen. Da hieß aber der Freund und Feind, mit dem er rang, Wagner, nicht Sokrates. Sonst konnte sich seine Feindschaft nur gegen allgemeine geistige Erscheinungen richten, für die er mehr oder weniger willkürlich Sokrates als Symbol setzte.

In der Zeit der Heilung und Kräftigung, in welcher das Vorbild des Sokrates ihm Trost und Stütze ist, ist auch dies Bild zur Harmonie gediehen: Persönlichkeit und Lehre entsprechen sich, weil Nietzsche weniger auf moralische Meinungen als auf die ethische Haltung achtet. Für das Verständnis des Späteren muß man aber im Auge behalten, daß dies ausgeglichene Bild im „Wandrer und sein Schatten" mehr auf Xenophons Darstellung als auf der heroischen und tiefer bewegten Auffassung Platos beruht.

Entscheidend ist nun für unsere Frage, wie wir in der „Morgenröte" (1880/81) die Differenz der Auffassung von Lehre und Gestalt wiederkehren sehen, denn obwohl hier von der Gestalt Sokrates gar nicht die Rede ist, ist dies Buch ebenso bezeichnend für das Verhältnis beider Philosophen wie „Der Wanderer und sein Schatten". Kein Buch nämlich entspricht in seiner forschenden menschlichen Haltung so sehr dem Bilde des „Freigeistes" Sokrates wie die „Morgenröte", die sich um die Urgründe unseres alltäglichen Denkens, Fühlens und Wollens bemüht. Aber die Ergebnisse dieser Sokratischen Einstellung sind durchaus unsokratisch. Die historische Stellung beider ist eben keineswegs analog. Sokrates sucht gegenüber den Sophisten und Positivisten eine feste Grundlage; Nietzsche zerbricht die Schranken einer seelenlosen oder durch romantische Seelenhaftigkeit irregeleiteten Kultur und bedient sich dazu auch des Positivismus. Insofern hat Nietzsche eine gewisse Beziehung zu den Sophisten, denen er

im Wesen doch nicht sehr nahe steht. Das drückt sich in einer mit deutlichem Vorbehalt ausgesprochenen Anerkennung aus (IV 166). Die Ergebnisse der Forschung sind nun, daß Nietzsche sich entschieden als Immoralist dem Moralisten Sokrates gegenüberstellt' (IV 17, 30, 117, 309, 353; XI 232). Sehr bezeichnend ist die „Morgenröte" deswegen, weil hier gar keine Affekte gegenüber Sokrates mitsprechen. Der ruhige und — soweit ihm möglich — objektive Denker Nietzsche sieht eben die moralische Lehre des Sokrates als verhängnisvollen Irrtum.

In „Die fröhliche Wissenschaft", geschrieben 1881/82, schon verwoben in die Zarathustra-Zeit, ist der Durchbruch erfolgt. „Dieses Stück Wüste, Erschöpfung, Unglaube, Vereisung mitten in der Jugend, dieses eingeschaltete Greisentum an unrechter Stelle . . .", lag hinter ihm. Der „schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur ‚Wahrheit um jeden Preis', dieser Jünglingswahnsinn in der Liebe zur Wahrheit" ist ihm verleidet. Nun müßte nach der üblichen Auffassung mit der Aufklärung und Wissenschaft auch die Liebe zu Sokrates schwinden. Wir finden das Umgekehrte. Der Forscherdrang ist gestillt, darum ist von dem theoretischen Gegensatz zu Sokrates jetzt nicht die Rede. Das Platonische Bild, das Nietzsche liebt, tritt wieder hervor. Nach mehrfachen sympathischen Anspielungen (V 72, 74, 248) folgt schließlich der Aphorismus: „Der sterbende Sokrates. — Ich bewundere die Tapferkeit und Weisheit des Sokrates in allem, was er tat, sagte — und nicht sagte. Dieser spöttische und verliebte Unhold und Rattenfänger Athens, der die übermütigsten Jünglinge zittern und schluchzen machte, war nicht nur der weiseste Schwätzer, den es je gegeben hat: er war ebenso groß im Schweigen. Ich wollte, er wäre auch im letzten Augenblick des Lebens schweigsam gewesen — vielleicht gehörte er dann in eine noch höhere Ordnung der Geister. War es nun der Tod oder das Gift oder die Frömmigkeit oder die Bosheit — irgend

etwas löste ihm in jenem Augenblicke die Zunge, und er sagte: ‚Oh, Kriton, ich bin dem Asklepios einen Hahn schuldig.' Dieses lächerliche und furchtbare ‚letzte Wort' heißt für den, der Ohren hat: ‚Oh, Kriton, das Leben ist eine Krankheit.' Ist es möglich! Ein Mann wie er, der heiter und vor aller Augen wie ein Soldat gelebt hat — war Pessimist! Er hat eben nur eine gute Miene zum Leben gemacht und zeitlebens sein letztes Urteil, sein innerstes Gefühl versteckt! Sokrates hat am Leben gelitten! Und er hat noch seine Rache dafür genommen — mit jenem verhüllten schauerlichen frommen und blasphemischen Worte! Mußte ein Sokrates sich auch noch rächen? War ein Gran Großmut zu wenig in seiner überreichen Tugend? — Ach Freunde! Wir müssen auch die Griechen überwinden!" Wir brauchen hier kaum zu erwidern, daß es nicht Pessimismus war, wenn Sokrates aus dem Sterben noch die letzte Feier des Lebens machte, denn Nietzsche interpretiert hier nicht historisch: in diesem höchst ergriffenen, lyrisch-glühenden Gleichnis enthüllt er die eigene Seele. Er ist über den bittersten Lebensüberdruß Herr geworden, er hofft in Zarathustra auf die höhere Ordnung, den Überwinder der Griechen, Noch nie bis dahin hatte Nietzsche von sich selbst mit so pathetischer und doch inniger Schwermut gesprochen, und daß er in dieser Ergriffenheit den Sokrates des Gastmahls, des Phädrus und Phädon zu seiner Maske wählt, durchleuchtet sein Verhältnis zu Sokrates bis zum innersten Kern. Aber das ist die lebendige Gewalt des Platonischen Sokrates-Bildes — Nietzsches Auffassung des Sokratischen Moralismus wird davon nicht berührt.

Die hohe Bedeutung dieses Sokrates-Bildes, weit entfernt von einem bloßen artistischen Einfall, wird durch den Zusammenhang erwiesen. Denn auf ihn folgt nur der Aphorismus von der ewigen Wiederkunft und dann das „Incipit tragoedia" aus dem Zarathustra. Damit schloß

„Die fröhliche Wissenschaft", denn ihr V. Buch wird erst fünf Jahre später zugefügt.

Im „Z a r a t h u s t r a", der stärksten persönlichen Entladung Nietzsches, ist Sokrates nicht genannt, auch im Nachlaß dazu nicht, wohl aber in einigen Fragmenten aus jener Zeit, die der „Umwertung" angehören. Das Ethos des Zarathustra ist vom Sokratischen sehr verschieden. Es bleibt zu fragen, ob dieser Unterschied im Wesen Nietzsches beruht oder ob Nietzsche bei wesenhafter Ähnlichkeit doch diesen Unterschied nur wünscht, ob Zarathustra ein nur aus dem Gegensatz geborenes Wunschbild ist. Seine wesentlichen Klagen gegen Sokrates waren, daß er aus Vernunftgründen handle, die Tugend auf Zweck und Glück einstelle, die „plebejische" Dialektik einführe und die Leidenschaften gewaltsam unterdrücke. Nietzsche aber handelt leidenschaftlich, nicht aus Vernunftgründen; ihn leiten weniger Gründe oder Zwecke als Phantasiebilder; er beweist nicht dialektisch, sondern erschüttert seelisch; er ist instinktiv aristokratisch. Das ist sein Wesen, nicht sein Wunschbild.

Alle die Gegensätze beziehen sich mehr auf die Lehre als auf die wirkliche Gestalt des Sokrates. Es liegt also kein Grund vor, daß Nietzsche in seiner Vorliebe für diese Gestalt in der Zarathustra-Zeit schwankend geworden wäre. Ein Aphorismus unmittelbar nach dem Zarathustra (1885) zeigt, daß diese Gesinnung die gleiche blieb. „Ich glaube zu fühlen, daß Sokrates tief war — seine Ironie war vor allem die Nötigung, sich oberflächlich zu g e b e n, um überhaupt mit Menschen verkehren zu können" (XIII 227). Im übrigen ist es aber natürlich, daß Nietzsche nach Statuierung des Zarathustra-Bildes nicht mehr des Sokrates als Maske bedarf, und damit das Interesse an der Sokrates-Gestalt zum Schweigen kommt. Dagegen tritt das historische Interesse an der Bedeutung des Sokratismus in der Entwicklung des Geistes und der Seele, die objektive Untersuchung wieder in den Vordergrund, wie es der Ge-

danke und Plan der „Umwertung“ erfordert. Charakteristisch ist die Stelle im „Jenseits von Gut und Böse“ (VII 163): „Zur Zeit des Sokrates, unter lauter Menschen des ermüdeten Instinktes, unter konservativen Altathenern, welche sich gehen ließen — ‚zum Glück‘, wie sie sagten, zum Vergnügen, wie sie taten — und die dabei immer noch die alten prunkvollen Worte in den Mund nahmen, auf die ihnen ihr Leben längst kein Recht mehr gab, war vielleicht Ironie zur Größe der Seele nötig, jene sokratische boshafte Sicherheit des alten Arztes und Pöbelmannes, welcher schonungslos ins eigene Fleisch schnitt, wie ins Fleisch und Herz der ‚Vornehmen‘, mit einem Blick, welcher verständlich genug sprach: ‚Verstellt euch vor mir nicht! Hier — sind wir gleich!‘“ Also eine objektive Erwägung des Dekadenzproblems, historisch, aber mit vorwiegender Einstellung auf die Gegenwart. Dem entsprechen die übrigen Stellen (VII 5, 120, 121). Er lehnt natürlich weiter den Moralisten ab, aber die Gegensätzlichkeit ist so wenig extrem, daß er sogar den Willen zur Macht einmal in die Sokratische Meinung hineindeutet (XIV 114), wie er ihn auch einmal als Skeptiker neben Montaigne setzt (VII 153). Programmatisch zusammengefaßt wird diese Tendenz (1885 oder 1886): „Die griechische Philosophie von Sokrates ab als Krankheitssymptom und folglich Vorbereitung des Christentums“ (XVI 448). Im übrigen wird Sokrates in diesen Jahren selten erwähnt. Erst Ende 1887 deutet sich ein neues Interesse an dem Problem an. Dann zeigt sich, hiervon ausgehend, in dem „W. XII“ bezeichneten Manuskriptheft, welches Notizen vom März bis Juni 1888 enthält, die zweite affektive Einstellung gegen Sokrates, welche sich voll entfaltet im Kapitel „Das Problem des Sokrates“ in der „Götzendämmerung“. Diese wurde Anfang September, nach einer Arbeit von wenigen Tagen, fertiggestellt.

Hier handelt es sich, wie in der „Geburt der Tragödie“,

um einen Mythus. Immoralismus gegen Moral, Nietzsche, der Antichrist gegen Sokrates, den Vorbereiter des Christentums. Es ist kein Phantasiebild wie das, welches aus dem Enthusiasmus des Jünglings entsprang, sondern bewußte Mache, der harte Wille des Reformators, der sich Gehör erzwingen will, ja der Wutschrei gegen die stumpfe Masse. Ein Kampf auf Leben und Tod, keine Heroisierung. Alle früheren Vorwürfe werden zusammengepreßt und gesteigert. Daß Sokrates nicht griechischer Abkunft, ein Verbrecher, ein Wüstling des Instinktes sei, mit Rachitikerbosheit und Halluzinationen behaftet, wird mit eingeworfen. Und nur auf Nietzsches Beschreibung, nicht auf Sokrates trifft es zu, wenn er sagt: „Alles ist übertrieben, buffo, Karikatur an ihm, alles ist zugleich versteckt, hintergedanklich, unterirdisch“ (VII 70). Nur ein Einwand sei noch beantwortet. Schon mehrmals hat Nietzsche in früheren Schriften an diese bekannte Anekdote angeknüpft, aber in keiner sie so übertrieben ausgedeutet. Ein Ausländer soll aus dem Gesicht des Sokrates die schlimmen Begierden gelesen haben; Sokrates gab ihm Recht, setzte aber hinzu, daß er sie überwunden habe. Nietzsche macht daraus, nicht ohne Anspielung auf Lombroso, daß Sokrates eine Höhle aller schlimmen Laster und Begierden war, und seine Selbstheilung durch Vernunft nicht freiwillig war, sondern das letzte Mittel in der Not, ein pathologischer Ausweg (VIII 70, 73, 74). Diese Auffassung ist unhaltbar. Die Bildnisse des Sokrates offenbaren derbe sinnliche Triebe, aber weder krankhafte noch krampfhaft unterdrückte. Im Symposion ist er der Zecher, der am meisten trinken und am leichtesten verzichten kann; ohne Spur einer moralischen Entrüstung, mit heiterer Ironie läßt er Alkibiades mit seiner unzüchtigen Werbung abfallen; bei Xenophon scherzt er ohne Rücksicht auf seinen moralischen Ruf — zu graziös und pikant, als daß Xenophon es erfunden haben könnte — mit der Hetäre Theodote: auf wen also passen besser

als auf Sokrates Zarathustras Worte von der Keuschheit: „Es gibt Keusche von Grund aus. Sie sind milder von Herzen, sie lachen lieber und reichlicher als ihr, sie lachen über die Keuscheit und fragen: ‚Was ist Keuschheit . . .?! Wir boten diesem Gaste Herberge und Herz: nun wohnt er bei uns, — mag er bleiben, wie lange er will!"

Wir brauchen diesen gehässigen Mythus der Götzendämmerung nicht ernst zu nehmen. Nietzsche selbst redet von „Übermut" (VIII 59) und „Heiterkeit", was allerdings bei dem überspannten Ton der Schrift fast wie blutiger Sarkasmus klingt. Die Schrift ist vier Monate vor dem endgültigen Zusammenbruch geschrieben. Nun ist bis kurz vor dem Zusammenbruch von Intelligenzdefekt bei Nietzsche nichts zu bemerken. Der Absicht, durch grelle Töne die Aufmerksamkeit auf das geplante Werk „Wille zur Macht" zu lenken, ist die Schrift nicht unangemessen. Aber die Hemmungslosigkeit und eine gewisse Überreiztheit dürfen wir wohl als Vorboten des Zusammenbruches betrachten.

Auf eine kurze Formel läßt sich Nietzsches Verhältnis zu Sokrates nicht bringen. Der Wettkampf Nietzsches richtet sich nicht gegen die lebendige von Plato und Xenophon überlieferte Persönlichkeit des Sokrates. Diesen Sokrates erlas er als Maske für die schönsten verborgenen Erlebnisse und Hoffnungen seines Innern. Es ist eine wirkliche Liebe zum Bilde des Sokrates, ohne Eifersucht und Neid.

Sein Gegner im großen Streben, die Welt zu erneuern, ist nicht Sokrates, sondern der Mensch überhaupt im Intervall zwischen den Höhepunkten Äschylus und Wagner (oder Nietzsche). In diesem weitgespannten historischen Blick sieht er auch den Sokratismus als Verfall. Das ist nicht die Folge einer egozentrischen, selbstquälerischen Einstellung, sondern die objektive Überzeu-

gung, daß wir die instinktsicheren Vorsokratiker, nicht die sokratische Dialektik und gedankliche Moral als Heilmittel unserer Zeit brauchen. Nur in bezug auf einen speziellen Teil der Lehre ist Nietzsche, der Immoralist, Sokrates' Gegner.

Neben dieser instinktmäßigen Liebe zu Sokrates und der erkenntnismäßigen Kritik des Sokratismus hat er das Sokrates-Bild auch artistisch verarbeitet. Zwei kurzlebige Mythen, jedesmal nur einer Schrift angehörig, stehen am Anfang und Ende seiner Laufbahn — seltsam symbolisch, wie so vieles in Nietzsches Leben: — der erste noch ganz in der Atmosphäre des zeugerischen Jugendrausches in der „Geburt der Tragödie", der zweite am Abend seines geistigen Lebens, in der „Götterdämmerung"; der erste im Enthusiasmus für Wagner, der zweite im zornigen Hohn; der erste noch ganz in Hingabe an das romantische Ideal, doch wider Willen die eigene Größe schon verheißend, der letzte in höchstgesteigertem Selbstbewußtsein, aber schon die Katastrophe offenbarend. Nur mit diesem Phantasiebilde, diesem künstlichen Mythus des alexandrinisch-modernen Menschen, steht Nietzsche im Wettkampf.

II.

PLATO



Ist Sokrates für Nietzsche überliefertes Bild, immer wieder lockendes Symbol, so bedeutet Plato Größeres. Mit ihm in Wahrheit hat Nietzsche dauernd um den Sinn seines Lebens gerungen, mit ihm als noch wirkender Lehre, als noch bestehender geistiger Großmacht, mit ihm als ewiger mythischer Gestalt. —

Wir finden die starke Liebe zu Plato schon in frühen Jahren bezeugt. In der erwähnten vita des Abiturienten ist auf „Plato, vornehmlich in meiner Lieblingsdichtung, dem Symposion", verwiesen. Der Ausdruck „Dichtung" bezeugt, daß es ihm mehr um Plato als um Sokrates zu tun war. Auch im Zeugnis ist von freiwilligen Arbeiten allein „eine außerordentliche Probearbeit über ein platonisches Thema" genannt (Biogr. 190, 192). Im Briefwechsel mit Rohde ist von Plato öfters mit Verehrung die Rede, von Sokrates nur bei sachlichem Hinweis auf die eigenen Schriften.

Im Jahre 1869 arbeitet er ein Kolleg über Plato aus (1871/72 gehalten, XIX 237). Wir können den philologischen Nachlaß nicht auf seine wissenschaftliche Geltung und alle philologischen Einzelfragen untersuchen, für uns gilt nur, was zum Lebenswerk Nietzsches irgendeine Beziehung hat. „Plato ist immer mit Recht als der eigentliche philosophische Führer der Jugend betrachtet worden. Er zeigt das paradoxe Bild einer übervollen philosophischen Natur, die ebenso befähigt ist zu großartigen anschaulichen Gesamtblicken als zu dialektischer Arbeit des Begriffs. Das Bild dieser übervollen Natur entzündet den Trieb zur Philosophie: es erregt das *θαυμάζειν*, welches das philosophische *πάθος* ist" (237). „Immer aber ist festzuhalten, daß der Schriftsteller Plato nur ein *εἴδωλον* von dem eigentlichen Lehrer Plato ist, eine *ἀνάμνησις* an die Reden im Akademosgarten . . . Für eine literarische Zeit wie die unsere ist es schwer, jenen Erinnerungscharakter der platonischen Dialoge festzuhalten. Es ist keine eingebildete, bloß literarische Welt,

wie in allen modernen Dialogen ... Wir dürfen ihn nicht als Systematiker in vita umbratica betrachten, sondern als agitatorischen Politiker, der die ganze Welt aus den Angeln heben will" (238, 239). Hier ist Plato schon hingestellt als Richter der modernen blutlosen Zeit, als Politiker, nicht als im idealen Jenseits lebender Theoretiker. Wohl finden wir die Einwände gegen seinen Sokratismus auch hier leise angedeutet. „Das Dialektische bei Plato ist uns oft das Langweilige, macht uns lächeln usw." Und doch sieht er: „Platons Natur ist durchaus keine logische, und hier stehen mitunter seine Stärken, wo wir ein gewisses Überspringen des logischen Ganges bemerken" (243). Unzweifelhaft wahr! Diese Erkenntnis hätte ihn leiten können, die Sokratisch-Platonische Dialektik als Weg zur Wesensschau zu begreifen, und warnen vor der Fabel von der „logischen Superfötation". Auch der andere Einwand gegen Sokrates in der „Geburt der Tragödie" ist hier gegen Plato, wenn auch mit Enthaltung eines Urteils, angedeutet. „Plato ist der einzige Grieche, der am Ende der klassischen Zeit stehend, sich zu einer Kritik anschickt: für uns das größte *θαῦμα*, wenn wir an unsere Hochschätzung jener Welt denken, die Plato vor sein Forum stellte" (238).

Die hohe Wertschätzung setzt sich durch in den einzelnen Ausführungen. Mit richtiger Einsicht sieht er seine nahe Beziehung zu dem von ihm so hoch verehrten Heraklit. „Ungeheure Wirkung des erhabenen Heraklit ... Die Welt ist bewegte Gottheit. Die Gottheit baut unzählige Male spielend die Welt. Höchst schroffe und erhabene Natur, ablehnend gegen alle anderen Standpunkte, auch selbst gegen Homer und Hesiod." Darum kann es auch von Nietzsches Standpunkt kein wesentlicher Einwand gegen Plato sein, daß er die Kunst mit der Zeit „immer mehr bekämpft". „Die höchste Manneskraft und eine enthusiastische Natur" sprechen aus Phädrus und Symposion (250). Über das Symposion sind nur

wenige Sätze publiziert, aber sie übertreffen an Einsicht das meiste, was andere frühere und spätere Erklärer darüber gesagt haben. „Ganz falsch, zu glauben, daß Plato damit verschiedene verkehrte Richtungen habe darstellen wollen: es sind alles philosophische *λόγοι* und alle wahr, mit immer neuen Seiten der einen Wahrheit“ (261). Seltsam ist allerdings die Kritik des Staates: „Der höchste Zweck dieses Staates liegt jenseits, hat transzendente Bedeutung: Flucht aus der Sinnenwelt zur idealen“ (253).

Über die Ideenlehre ist Nietzsche nie ins Klare gekommen, aber gefühlsmäßig hat er unter dem Einfluß Schopenhauers eine Auffassung vertreten, die der Wahrheit näher ist als seine spätere Kritik. „Für die Ideenlehre hält er nur ganz wenige befähigt: in dieser Sphäre hat er etwas Geheimnisvoll-Mystisches an sich.“ Das sind die charakteristischen Züge aus dem verehrungsvollen Bilde, wie es nicht nur wahrscheinlich v o r der „Geburt der Tragödie“ ausgearbeitet ist, sondern sicherlich den Vorlesungen n a c h jenem Werk zugrunde gelegen hat.

Im Vortrag „Sokrates und die Tragödie“ (Anfang 1870), im affektvollen Zeugungsstadium des anti-Sokratischen Mythus ist die Einstellung g e g e n Plato am verständlichsten. Jetzt wertet er die „Kunstfeindlichkeit“ Platons nicht wie vorher im Vergleich mit Heraklit und später als notwendiges Mittel seiner legislatorischen Wirkung, sondern er sieht jetzt schlechthin einen Mangel darin. „Auch der göttliche Plato ist in diesem Punkte dem Sokratismus zum Opfer gefallen . . . Die absichtlich derbe und rücksichtslose Verurteilung der Kunst hat bei Plato etwas Pathologisches: er, der sich zu jener Anschauung nur im Wüten gegen das eigene Fleisch erhoben hat, er, der seine tief künstlerische Natur zugunsten des Sokratismus mit Füßen getreten hat, offenbart in der Herbigkeit jener Urteile, daß die tiefste Wunde seines Wesens noch nicht vernarbt ist“ (IX 53). Das ist ein eindeutiger Be-

weis, daß Nietzsche selbst bei heftigster Ablehnung des Sokratismus die Gestalt Platos liebte.

In der „Geburt der Tragödie" finden wir selbst die scheinbare Feindschaft gegen Plato nicht. Zwar die Feindschaft gegen die Tragödie und die Kunst überhaupt, die hinter dem „naiven Zynismus" seines Meisters nicht zurückbleibe, wird auch hier Plato vorgeworfen (I 98). Aber das folgende Bild bedeutet viel eher eine Rettung als eine Verderbnis der Kunst durch den Platonischen Dialog: „Der Platonische Dialog war gleichsam der Kahn, auf dem sich die schiffbrüchige ältere Poesie samt allen ihren Kindern rettete: auf einen engen Raum zusammengedrängt und dem einen Steuermann Sokrates ängstlich untertänig, fuhren sie jetzt in eine neue Welt hinein, die an dem phantastischen Bilde dieses Aufzuges sich nie satt sehen konnte" (I 99). Nur von Plato aus, diesem „Werk des Sokrates", hat doch jene Allegorie vom künstlerisch gewordenen Sokrates, jene Hoffnung auf die „endliche Erzeugung des Genius" durch Erziehung edler Jünglinge ihren möglichen Sinn (I 108, 109). Von dieser Hoffnung aus wird erst jenes schon genannte, unvermittelte Bild aus dem Symposion verständlich: „Der sterbende Sokrates wurde das neue, noch nie sonst geschaute Ideal der edlen griechischen Jugend: Vor allen hat sich der typische hellenische Jüngling, Plato, mit aller inbrünstigen Hingebung seiner Schwärmerseele vor diesem Bilde niedergeworfen." Vielleicht noch wesentlicher als diese allegorischen und auf die Kunst bezogenen Urteile ist es, daß Plato ebenso wie die Vorsokratiker auch in seiner Lehre als „typischer" Ausdruck des hellenischen Wesens empfunden wird.

Die Persönlichkeit Platos wird also von Nietzsche geliebt und verehrt, nur wird in der Zeit der Äschylus-Wagner-Begeisterung die Kunstfeindlichkeit Platos kritisiert. Aber die Schuld für diesen angeblichen Mangel wird gerade dem Sokratismus beigemessen. Wenn

Nietzsche nun trotz seines Angriffes auf Sokrates an diesen allegorisch seine eigenen Zukunftshoffnungen knüpft, so geschieht das, weil Sokrates eben der Lehrer Platos ist. Damit ist das wichtigste über die instinktive Gesinnung gegenüber Sokrates und Plato vorweggenommen. An Sokrates (soweit er nicht dichterisches Bild des Plato ist) liebt er vor allem, daß er der Erwecker des Plato ist — und was er an Plato zu tadeln hat, das faßt er meist als Sokratismus auf.

Die Idee von der Erzeugung des Genius erscheint in der „Geburt der Tragödie" etwas unvermittelt; näheren Aufschluß geben die Vorarbeiten. Diese sind nun keineswegs als verworfene Fragmente zu behandeln, sie enthalten vielmehr einen viel weiteren Gedankenkreis als die „Geburt der Tragödie", die nachher die Beschränkung auf ein engeres Thema nötig machte. So finden wir in der „Dionysischen Weltanschauung" die Bewertung des Platonischen Staates. In ihm fand der Schopenhauerjünger, was er suchte: Die Vorbereitung zur Erzeugung des Genius. „Der vollkommene Staat Platos ist nach diesen Betrachtungen gewiß noch etwas Größeres, als selbst die Warmblütigen unter seinen Verehrern glauben, gar nicht zu reden von der lächelnden Überlegenheitsmiene, mit der unsere ‚historisch' Gebildeten eine solche Frucht des Altertums abzulehnen wissen. Das eigentliche Ziel des Staates, die olympische Existenz und immer erneute Zeugung und Vorbereitung des Genius, dem gegenüber alles andere nur Werkzeuge, Hilfsmittel und Ermöglichungen sind, ist hier durch eine dichterische Intuition gefunden und mit Derbheit hingemalt. Plato sah durch die schrecklich verwüstete Herme des damaligen Staatslebens hindurch und gewahrte auch jetzt noch etwas Göttliches in ihrem Inneren. Er g l a u b t e daran, daß man dies Götterbild herausnehmen könne und daß die grimmige und barbarisch verzerrte Außenseite nicht zum Wesen des Staates gehöre: die ganze Inbrunst seiner politischen Leidenschaft warf

sich auf jenen Glauben, auf jenen Wunsch — an dieser Glut verbrannte er. Daß er in seinem vollkommenen Staate nicht den Genius in seinem allgemeinen Begriff an die Spitze stellte, sondern nur den Genius der Weisheit und des Wissens, daß er die genialen Künstler aber überhaupt aus seinem Staate ausschloß, das war eine starre *Konsequenz des Sokratischen Urteils über die Kunst*, das Plato, im Kampfe gegen sich selbst, zu dem seinigen gemacht hatte. Diese mehr äußerliche und mehr zufällige Lücke darf uns nicht hindern, in der Gesamtkonzeption des Platonischen Staates die wunderbar große Hieroglyphe einer tiefsinnigen und ewig zu deutenden Geheimlehre vom Zusammenhang zwischen Staat und Genius zu erkennen" (IX 164). — Die Deutung des Staates ist bestimmt durch die romantische Atmosphäre Wagners, daher sieht er in Platons Staat die Erzeugung des Genius, statt in Platons Genius die Erzeugung des Staates. Auch in anderen Vorarbeiten finden wir diesen Gedanken weitergeführt. „Das Ziel der Wissenschaft, welche Sokrates inaugurierte, ist die tragische Erkenntnis als Vorbereitung des Genius. Die neue Stufe der Kunst wurde nicht von den Griechen erreicht: es ist die germanische Mission. Die von jener tragischen Erkenntnis herausgeforderte Kunst ist die Musik" (IX 177). „Ich würde aus meinem idealen Staate die sogenannten ‚Gebildeten' hinaustreiben, wie Plato die Dichter: dies ist mein Terrorismus" (IX 259). Einmal äußert er auch die Einsicht, daß es auf etwas ganz anderes ankomme als Wagnerische Musik: „Plato ist ein Sokratisches Kunstwerk" (IX 179). Aber unter dem Einfluß Schopenhauers und Wagners kann dieser bedeutungsschwere Gedanke nicht zur Entfaltung kommen; diese Verschiebung zeigt in fast paradoxer Zuspitzung der Satz: „Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner, schöner, besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel"

(IX 190). Aber es ist wichtig, daß er hier im „Staat" den großen Züchtungsgedanken findet, der von da an — im „Zarathustra" und in der „Umwertung aller Werte" in ganz verschiedener Form — der Kernpunkt seiner Lehre wurde. Daß es sich hier nicht um einen bloßen Einfall, sondern um eine innere Not handelt, beweisen die Briefe an Rohde. Während er im Dienste der Wagnerischen Kunst den Sokrates-Mythus erfindet, schreibt er aus dem innersten Erleben heraus an den nächsten Freund den Brief, aus dem hervorgeht, daß er sich Sokrates nicht fern und Plato sehr nahe fühlt (15. XII. 70). „Sodann können wir nur dadurch zu wirklichen L e h r e r n werden, daß wir uns selbst mit allen Hebeln aus dieser Zeitluft herausheben und daß wir nicht nur weisere, sondern vor allem b e s s e r e Menschen sind. Also wir werfen einmal dieses Joch ab, das steht f ü r m i c h ganz fest. Und dann bilden wir eine neue g r i e c h i s c h e Akademie; Romundt gehört gewiß zu uns . . . Unsere Bücher sind nur noch Angelhaken, um jemand für unsere klösterlich-künstlerische Genossenschaft zu gewinnen. Wir leben, arbeiten, genießen für einander: — vielleicht, daß dies die einzige Art ist, wie wir für das G a n z e arbeiten sollen . . . Treibt uns nicht die N o t auf diese Bahn hin? . . ." Es folgen weitere praktische Erwägungen über die Art der Ausführung (Briefe II 214). Wir sehen hier die klare antiromantische Erkenntnis, daß nicht mit einer großen, populären Theaterwirkung (Bayreuth), sondern nur durch Sorge um die eigene Seele und die echten geistigen Bedürfnisse, nur im engen Kreise Gleichgesinnter, das vorbereitet werden kann, wovon die Zukunft ihren Ausgang nehmen soll! —

Wir verzeichnen noch, daß Plato mit den so hoch verehrten „großen Idealisten" Heraklit und Empedokles zusammengestellt wird (IX 76). Es ist seltsam und steht mit seiner späteren Kritik im Gegensatz, daß Nietzsche gerade jetzt, in der Begeisterung für Äschylus-Wagner,

die Platonische Idee nicht dem Sokrates-Bilde entsprechend logisch-abstrakt auffaßt, sondern lebendig-schöpferisch. „Daß die Welt der Vorstellungen realer ist als die Wirklichkeit, ist ein Glaube, den Plato theoretisch aufgestellt hat, als Künstlernatur. Praktisch ist es der Glaube aller produktiven Genien: das ist die Absicht des Willens, dieser Glaube. Die Vorstellungen als Geburten des Instinktes sind jedenfalls ebenso real als die Dinge; daher ihre unerhörte Macht" (IX 102). Daß die Ideen intuitiv sind, was er später, von Aristoteles verführt, leugnen sollte, sieht er hier noch rein: „In Plato höchste Verherrlichung der Dinge als der Urbilder: d. h. die Welt ganz vom Standpunkt des Auges (Apollos) angesehen!" Ein bedingungsloses Lob ist das damals allerdings nicht. Der Wagner-Jünger vermißt doch das Dionysische.

1872 wird in „Homers Wettkampf" Platons Ehrgeiz und „Neid" im rühmlichen Sinne hervorgehoben (IX 278, 281, 291, 293). „Jeder große Hellene gibt die Fackel des Wettkampfes weiter; an jeder großen Tugend entzündet sich neue Größe." Und in den Vorträgen „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" wird ganz im Sinne des Briefwechsels mit Rohde auf den „göttlichen Plato" und den Mythus im Phädrus hingewiesen (IX 394). Maßgebend für die Wertschätzung Platons ist aber der Rat in den Notizen zur Vorrede des Philosophenbuches (1872, X 176): „Ich mache einen Versuch, denen zu nützen, welche es wert sind, zeitig und ernstlich in das Studium der Philosophie eingeführt zu werden . . . Solchen ist aus guten Gründen anzuraten, nicht sich der Führung beliebiger akademischer Berufsphilosophen anzuvertrauen, sondern Plato zu lesen. Sie sollen vor allem allerlei Flausen verlernen und einfach und natürlich werden." Ein solches Programm des Erziehers bedeutet nächst der überall sichtbaren Einwirkung der Platonischen Dialoge viel mehr als eine gelegentliche impulsive Schmähung, die R.

M. Meyer zu der Ansicht veranlaßt, daß Nietzsche die Platonische Prosa abgelehnt habe („Nietzsche", S. 186 und 205). Ich verweise noch auf eine Äußerung im Kolleg zur „Einführung in das Studium der klassischen Philologie", 1871. Im Gegensatz zu den Römern wird gesagt: „Dagegen haben die Griechen einen viel höheren Idealismus, zu dem besonders P l a t o führt. *Τὸ καλόν* als Maass des Lebens nie wieder erreicht" (XVII 333). 1875 wird im Kolleg über die Geschichte der griechischen Literatur die „schönste ubertas! natürlicher Reichtum!" gepriesen (XVIII 174/75).

Wenn wir wahrnahmen, daß die Begeisterung für Äschylus-Wagner Feindschaft gegen Sokrates, wenn auch nur gegen sein Phantasiebild erzeugte, diese aber seine Verehrung für Plato kaum berührte, so muß es uns nun wundern, daß in der Folgezeit sein Interesse an den Vorsokratikern gerade umgekehrt wirkt. Sokrates wird mit den Vorsokratikern einheitlich zu den Vorplatonikern zusammengefaßt, Plato aber ist „der erste großartige Mischcharakter". „Seit Plato fehlt den Philosophen etwas Wesentliches, im Vergleich mit jener Genialen-Republik von Thales bis Sokrates." Darin ist allerdings noch kein Einwand gegen seine Größe zu erblicken. „Auch als Mensch vermischt Plato die Züge des königlich abgeschlossenen und allgenugsamen Heraklit, des melancholisch-mitleidsvollen und legislatorischen Pythagoras und des seelenkundigen Dialektikers Sokrates" (X 15, 16). Immerhin finden wir doch im Philosophenbuch einen wesentlichen Einwand, der nicht ganz ohne Wahrheit sein mag, wenn er auch hauptsächlich auf irrtümlicher Auffassung beruht. Mit Recht führt Nietzsche Platons Lehre nicht nur auf Heraklit, sondern auch auf Parmenides zurück, aber er mißversteht nicht nur Parmenides in wesentlichen Grundlagen, sondern er zeichnet ihn auch als Gegensatz zu seinem Liebling Heraklit extrem einseitig. So führt er auf ihn „jene gänzlich irrtümliche Scheidung

von ‚Geist‘ und ‚Körper‘ zurück, die besonders seit Plato wie ein Fluch auf der Philosophie liegt“. Diese Auffassung tragen erst wir in die Platonischen Dialoge hinein, doch mag wirklich etwas in ihnen liegen, was diese Auffassung begünstigt. Trotzdem aber sieht Nietzsche auch hier nicht die Platonischen Ideen als bloße Abstraktionen an. Er spricht davon, daß Platon „in das Land der ewigen Ideen flüchtet, um unter den makellosen unzerbrechlichen Urformen der Dinge das Auge zu weiden“ (X 58).

In den nächsten vollendeten und veröffentlichten Werken, den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, ist von Plato nicht oft, aber im Sinn hoher Verehrung, ja geradezu normierender Wertung die Rede. In der zweiten wird gerechtfertigt, daß Plato für den Staat die „Notlüge“ fordere — ein Gedanke, der bis zuletzt bei Nietzsche immer wiederkehrt. Er verweist auf den Mythus im Staat, nach dem die als Philosophen Geborenen Gold, die Wächter Silber, die Arbeiter Eisen und Erz im Leibe haben. „Die Kinder sollten glauben lernen, daß sie alle schon eine Zeitlang träumend unter der Erde gewohnt hätten, woselbst sie von dem Werkmeister der Natur zurechtgeknetet und geformt wären. Unmöglich, sich gegen die Vergangenheit aufzulehnen! Unmöglich dem Werke der Götter entgegenzuwirken!“ (I 376). In der dritten wird Niebuhr wegen des Vorwurfes, Plato sei kein guter Bürger gewesen, ironisch abgefertigt.

Als Nietzsche 1875 in seinem tiefsten Konflikt, im inneren Kampf für und gegen Wagner sich noch einmal gewaltsam g e g e n Sokrates entscheidet, tritt seine Vorliebe für Plato nur um so deutlicher hervor. Oehler sagt: „Nietzsche hat, wie es scheint, geglaubt, daß wir die Kulturentwicklung seit jener altgriechischen Zeit gleichsam ungeschehen machen können, wenn wir eine andere der damals vorhandenen Möglichkeiten wieder entdecken und wirklich machen[14].“ Dies trifft jedenfalls für die „erste

Periode" Nietzsches zu und gerade in diesem kritischen Jahr ist es noch besonders deutlich. Sokrates hat den Bruch herbeigeführt, — Plato enthielt, wie Nietzsche glaubt, die uns noch gültigen Möglichkeiten der Weiterführung von Alt-Hellas, aber er wurde durch Sokrates verdorben. Dieser Gedanke wird mehrfach betont, und in den Fragmenten zur Neubearbeitung des Philosophenbuches ist sogar der bedeutsame Versuch angedeutet, Plato darzustellen, wie er sich ohne Einwirkung des Sokrates entfaltet haben würde: Plato „ist durch Sokrates abgelenkt. Versuch einer Charakteristik Platos ohne Sokrates. Tragödie — tiefe Auffassung der Liebe — reine Natur — keine fanatische Abkehr — offenbar waren die Griechen im Begriffe, einen noch höheren Typus des Menschen zu finden, als die früheren waren; da schnitt die Schere dazwischen. Es bleibt beim tragischen Zeitalter der Griechen" (X 232). Das ist eins der wichtigsten Dokumente für den Vergleich von Sokrates und Plato in Nietzsches Auffassung. Plato ein noch höherer Typ als die so überaus verehrten tragischen Vorsokratiker! Plato — der Übermensch?! — Diese Stelle würde entscheidend sein, wenn sie weiter ausgeführt wäre, so aber müssen wir uns versagen, die Bedeutung dieser abgerissenen Worte weiter auszuspinnen.

Es ist, als ob Nietzsche — noch romantisch, aber schon an Wagner zweifelnd — einen neuen Heros sucht. Finden wir doch in den Vorarbeiten zur vierten Unzeitgemäßen „Richard Wagner in Bayreuth" — dem Zweck der Arbeit ganz entgegengesetzt — daß er geradezu Plato gegen Wagner ausspielt (X 460/61). Das konnte natürlich in die Publikation, eine Art Festschrift für Bayreuth, nicht übergehen. Aber eine Andeutung bleibt doch: Platons so anti-Wagnerischer Einfluß, die Tragödie aus dem Staate zu bannen, wird für seinen Staat gerechtfertigt. Mit einer gewissen Künstelei wird begründet, daß wir den „Zauberer", den „Alldramatiker" brauchen.

damit er uns aus der furchtbaren Spannung wenigstens auf Stunden erlöse, welche der sehende Mensch jetzt zwischen sich und den ihm aufgebürdeten Aufgaben empfindet. Wir nämlich haben noch nicht die Hoffnung auf den Platonischen Staat, darum haben wir „selbst zu dieser Blindheit kein Recht, während Plato gegen alles Wirklich-Hellenische mit Recht blind sein durfte, nach jenem einzigen Blick seines Auges, den er in das Ideal-Hellenische getan hatte" (I 541/42). Man denke an die Akademie-Hoffnung im Rohdebrief, und man wird hier zwischen den Zeilen der Festschrift mit Erstaunen ein anderes ferneres höheres Ideal erkennen als Bayreuth: Plato hat über Wagner gesiegt!

Daß die Kunstfeindlichkeit jetzt tatsächlich auch im Verhältnis zu dem alten Griechentum umgekehrt wie früher beurteilt wird, besagt auch ein Satz im gleichzeitigen Kolleg über die griechische Literaturgeschichte II (XVIII 153): „Die Dichtkunst wird nur unter strengster Zensur zugelassen und dann ägyptisch-ewig sanktioniert: er denkt darin wie das ältere Hellenentum, nur daß dies nicht der Bezauberung widerstand und seine Angst vergaß!" Die „ehrlichen Leute, Plato z. B." verwarfen die alte Kunst, während die anderen, die Sophisten zumal, „sie sich zurecht interpretieren" mußten, als nicht mehr das lebendige Publikum, sondern nur ein Lesepublikum vorhanden war (XVIII 156). Diese Billigung der so strengen Kunstpolitik Platos bedeutet viel bei dem Musik und Dichtung verehrenden Nietzsche: Es beweist einen antiromantischen Wirklichkeitswillen, ein Hinauswachsen über Wagner, eine erstaunliche Ahnung künftiger Notwendigkeiten. Die Einsicht in die sachliche Richtigkeit jener Platonischen Vorschriften hat Nietzsche später mit dieser Entschiedenheit nicht wieder ausgesprochen; sie kämpft öfter mit der früheren Verwerfung der „Kunstfeindlichkeit" Platons. Wir finden im Kolleg noch eine etwas andere Deutung dieser Feindschaft,

welche der späteren Auffassung Nietzsches noch mehr entspricht: Der adlige Wetteifer. „Wie erklärt sich nun die Tatsache, daß die Gattungen der geister- und volkbefreienden Prosaliteratur fast ausschließlich durch den höchsten Adel gehoben sind?" Aristoteles wird zitiert: „Der Geburtsadel strebt in höherem Sinn nach Ehre . . . Alle, welche nach dem Ruf der Weisheit trachten, sind neidisch." Wenn nun die adligen Philosophen einmal in Widerspruch zu ihrer Kaste treten, Aristokraten des Geistes werden, so nützen sie alle vorwärtstreibenden Kräfte mit um so größerem Wetteifer. „So finden wir in dem höchst vornehmen Heraklit und Plato die leidenschaftlichen Gegner des Homer und der ganzen auf den Dichtern ruhenden vornehmen Erziehung" (XVIII 191). Nichts kann deutlicher zeigen, wie verschieden das Bild des Griechentums war im Wagner-Rausch und im Studium der griechischen Philosophie.

Die Entwicklung Nietzsches ließ nicht zu, daß sich sein Bild Platons in dieser vielleicht noch von der Romantik nicht freien Richtung vollendete. Nur durch eine Periode eisiger Skepsis war ihm beschieden, sein eigenes Selbst zu finden. Als er die Liebe zu seinen Heroen Wagner und Schopenhauer mit den Wurzeln aus seiner Seele riß, mußte auch das Bild Platons als Menschen hoher heroischer Ziele betroffen werden. Schopenhauers wesentlich ästhetisch orientierte Auffassung der Ideenlehre Platons, die ihn bisher sehr bestimmt hatte, mochte ihm jetzt zu romantisch erscheinen. Er unternimmt einen methodischen Angriff gegen sie im Kolleg: „Platons Philosophie als Hauptzeugnis für den Menschen Plato" (1876). Nietzsche war logisch weder begabt noch interessiert. Der eine Satz: „Ich habe den Verdacht, daß die Dinge und das Denken miteinander nicht adäquat sind: In der Logik nämlich herrscht der Satz des Widerspruches, der vielleicht nicht bei den Dingen gilt, die Verschiedenes, Entgegengesetztes sind" (IX 187), beweist gegen-

über den tiefgründigen Platonischen Untersuchungen über diesen Gegenstand, z. B. im Parmenides, eine Naivität, die eine kritische Beurteilung der Ideenlehre ausschließt. Auch die theoretische Betrachtung der Ideenlehre hat im Grunde weder für seine Auffassung der Gestalt Platons, noch für seine eigene Philosophie eine sehr große Bedeutung. Um den Gesamtgeist, nicht um die einzelne Lehre ist es ihm zu tun. Diese Absicht bezeugt ja auch der Titel des Kollegs, aber die Ausführung ist dann in der Vorarbeit stecken geblieben, und dies mag wohl daran gelegen haben, daß er sich durch die anti-romantische Tendenz in eine anti-idealistische hat verleiten lassen. Wir können trotzdem diesen Versuch, sich mit der Ideenlehre auseinanderzusetzen, nicht ganz außer acht lassen, wenn wir auch eine ausführliche Kritik vermeiden, die eine Darstellung der Platonischen Ideenlehre voraussetzen und damit den Rahmen dieser Darstellung sprengen würde.

Mit vollem Recht hebt Nietzsche den starken Einfluß Heraklits auf die Ideenlehre hervor. Die eigentliche methodische Handhabe aber sind erst die „Begriffe" des Sokrates, und zwar die ethischen. Dann aber verirrt sich Nietzsche in die Auffassung der Ideen als Dinge. Er zitiert hierfür Herbart und beruft sich natürlich vor allen auf Aristoteles (264, 279). Er gibt eine lange Seite von Aristoteles wieder und merkt nicht einmal den darin enthaltenen groben Widerspruch an. Die völlige Widerlegung dieser Aristotelischen Entstellung ist zwar erst durch Natorp geleistet, aber daß Nietzsche bei seiner angestammten Liebe für die dichterischen Dialoge und bei seiner Kenntnis Schopenhauers so gänzlich dem Aristotelismus verfallen konnte, ist gar nicht anders zu erklären, als eben durch einen Rückschlag gegen Schopenhauer. Denn mag auch Schopenhauers Auffassung anfechtbar sein, so ist sie intuitiv doch weit umfassender und tiefer als die ohnehin nur auf die Ideenlehre der letzten Dialoge bezogene Aristotelische Kritik.

Der Angriff auf die Sokratische Dialektik in der „Geburt der Tragödie" hätte ja einen Angriff auf die Platonische Ideenlehre nahegelegt. In jener Zeit aber überwiegt die Schopenhauersche Deutung (I 73; IX 84, 102). Jetzt aber polemisiert Nietzsche ausdrücklich gegen die Schopenhauersche These, daß Plato von der „ästhetischen Idee" ausging. „Dazu wäre nötig gewesen, daß er von der anschaubaren Welt ausgegangen sei" (XIX 273). Dies ist nun, etwa im Symposion und im Phädrus so eindringlich und leibhaft wie denkbar dargestellt, aber von diesen Dialogen, die ihn seit früher Jugend so außerordentlich befruchtet haben, wendet jetzt Nietzsche im extremen gegen sich selbst gerichteten Skeptizismus gewaltsam die Augen ab. „Man muß denken, daß Plato von solchen Abstraktionen wie gut, schön, gerecht ausging, nicht vom Begriff Pferd. Er leugnete, daß die Abstraktion ‚abstrahiert' sei" (XIX 268). Nun ist mit dieser allerdings weithin herrschenden Auffassung der Abstraktion einfach nichts gesagt. Natürlich, auch das Platonische „Gute" ist in der Wissenschaft als Abstraktion gegeben, denn die Wissenschaft arbeitet überhaupt nur mit „abstrakten" Begriffen, nicht mit konkreten Körpern. Das Problem ist doch aber: deutet der bestimmte Begriff „gut", der doch nicht als willkürliche Abstraktion entstanden ist, sondern immer wieder in der Seele, im Staat und in der Geschichte gesucht wird, nicht auf eine zugrunde liegende Wirklichkeit? Hier fängt doch das Problem erst an, das Plato und Kant zum Teil gelöst haben.

Allerdings geht Nietzsche nicht so weit, die Bedeutung der „ästhetischen Idee" zu leugnen. Der geniale Künstler sehe nicht die Dinge, wie sie sind, sondern sehe, was die Natur in ihnen zu bilden sich bemühte, er drücke im Marmor die Form der Schönheit aus und rufe der Natur gleichsam zu: „Ja, das war es, was du sagen wolltest." Aber diese Schopenhauersche Auffassung der Idee sieht Nietzsche jetzt nicht mehr als die Platonische an, denn er meint,

die Wissenschaft und Plato habe es eben nur mit Begriffen zu tun (272).

Daß er, so sehr im Widerspruch zu seiner früheren Erkenntnis, Platos ästhetische Schau bestritt, begründete er von zwei Seiten aus, von Platos logischer und ethischer Richtung.

Nun hat Nietzsche gewiß Recht, wenn er bei Plato den zunehmenden Trieb zur logischen Analyse gegenüber dem künstlerischen Interesse betont. Aber er hat nicht erkannt, daß der Sinn der Dialektik niemals die reine Logik, sondern die echte Wesensschau ist. Es ist daher ein fundamentaler, wenn auch weitverbreiteter Irrtum, wenn er sagt: „Plato weiß nicht von einem intuitiven Erfassen der Ideen, der Weg zum Begriff ist immer die Dialektik" (269). Er widerlegt sich selbst, wenn er weiter sagt: „Die Wissenschaft bezieht sich auf Gesetze" (271), denn die Grundgesetze stammen nicht aus willkürlicher und reinbegrifflicher Abstraktion, sondern aus apriorischer Anschauung. Es ist begreiflich, daß Nietzsche sich für seine Auffassung mehr auf Aristoteles als auf die Platonischen Dialoge selbst berufen muß. Nur an den letzten Stand der Ideenlehre, wie sie weniger auf den letzten Dialogen als auf mündlicher Überlieferung beruht, knüpft die Aristotelische Kritik an. Für diese Frage fehlte aber Nietzsche, zum Teil allerdings damals der Philologie überhaupt, die sachliche Grundlage. Das wird hinlänglich durch eine Notiz bewiesen: „Ende Platos: Skeptizismus im Parmenides. Widerlegung der Ideenlehre" (X 99). (Gerade in dem allerdings sehr schwierigen und erst durch Natorp hinlänglich gedeuteten „Parmenides" ist ja die späte Auffassung der Ideenlehre erst angebahnt. Daß der „Parmenides" nicht am Ende der Dialoge steht, ist allgemein anerkannt. Wenn der Parmenides also als Verzicht auf die Ideenlehre aufgefaßt wird, so wäre die ganze Aristotelische Kritik ohnehin hinfällig.) Der andere Beweis gegen Platons Intuition gründet sich darauf, daß er von der

Ethik, nicht von der Ästhetik ausging. „Das Gutsein, die Vollkommenheit gehört zum Wesen jeder Idee; nicht die ästhetische Vollkommenheit, aber die ethische.“ „Die schöne Erscheinung ist ein störendes Beiwerk“ (278). „Vom Anschaubaren kam aber Plato nicht zur Ideenlehre, nur von solchen nicht anschaulichen Begriffen aus, wie gerecht, schön, gleich, gut.“ Diese Einwände, diese konventionelle oberflächliche Trennung in ästhetisch und ethisch, stehen unter Nietzsches Niveau, der als Jüngling nicht nur an Schopenhauer, sondern auch an Wagner gerade die „ethische Luft“ geliebt hatte. Wir brauchen gar nicht auf Symposion und Phädrus zu verweisen, das Weltbild des Greises im Timäus, „der schönste und beste Kosmos“ besagt in erhabener Größe, was es mit Anschaulich, Gut, Schön bei Plato auf sich hatte: „Es kann der Beste nur das Schönste machen.“

Nietzsche hält selbst diese Fabel von der abstrakten Begrifflichkeit Platos gar nicht fest, sobald er sich zum Ethiker Plato wendet. „Im Sittlichen liegt die dominierende Kraft Platos“ (286). „Jedes Ding hat seine eigene Tugend.“ „Somit ist die Tugend z. B. des Körpers seine Tauglichkeit, Stärke, Schönheit, Gesundheit, Wohlbefinden“ (288). „Die Tugend ist nichts Beschwerliches und Lästiges, sondern sie muß als das naturgemäße Sein der Seele auch angenehm sein“ (289). Weiß das denn Plato auf Grund abstrakter Beweisführung, oder ist es leibhafte Anschauung? Gerade das Leibhafte ist es, was Nietzsche so oft an Plato vermißt. Aber man muß Plato betrachten, wie er war, tat und lehrte, nicht aus einzelnen Sätzen Folgerungen ziehen. Um die Idee der Gerechtigkeit darzustellen, hat Plato nicht willkürliche Definitionen gegeben, auch nicht abstrakte Beweise geführt, sondern den „Staat“ dargestellt, immer analogisch die Gerechtigkeit des einzelnen und die Gerechtigkeit des Staates aneinander erklärend. Und gerade die Erziehung im Staat führt zu einer Harmonie der seelischen und körperlichen Ausbil-

dung. Niemand hat diese Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit leibhafter dargestellt als Plato. Nicht von Plato rührt die abstrakte Scheidung von Leib und Seele her, nur unsere abstrakte Betrachtungsweise deutet dies in ihn hinein. Was verschlägt es, daß auch die orphische Lehre vom Leib als Gefängnis der Seele einige Male dagegen spricht, zumal wenn er an das Sterben des Sokrates denkt. Das Sterben des Sokrates ist unendlich viel leibhafter — Seele und Körper bindend — als die Diesseitigkeit vieler moderner Posivisten.

Nietzsche wollte, wie gesagt, im Kolleg die Persönlichkeit Platons betrachten, ist aber durch den Angriff auf die Ideenlehre entgleist. „Der Philosoph hat sich möglichst vom Leibe zu befreien" (283) — für wenige Dialoge trifft diese Lehre zu, und, wo sie zutrifft, da ist die befreite Seele durchaus leibhaft, denn befreit ist sie nur von der Herrschaft dumpfer Triebe. „*Zur Geringschätzung der Wirklichkeit* bringt Sokrates hinzu: *die Geringschätzung des Menschen*: er emanzipiert Plato von der Verehrung" (267). Der Philosoph „lebt ganz in den reinsten Abstraktionen, sieht und hört nicht mehr, schätzt nicht mehr, was die Menschen schätzen, haßt die wirkliche Welt und sucht seine Verachtung zu verbreiten" (269). Diesen so ganz abwegigen Einwänden widerspricht Nietzsche selbst: „Er kämpfte auf Leben und Tod gegen alle bestehenden Staatsverhältnisse und war ein Revolutionär allerradikalster Art" (270), ganz zu schweigen vom früheren Bilde des legislatorischen Plato.

Im Wagner-Rausch hatte Nietzsche mit dichterischem Hauch den Wettkampf aufgenommen gegen ein heroisches Phantasiebild des Sokrates. Selbst in der Zeit des Skeptizismus und tiefster Wagner-Ernüchterung versucht er sich mit Logik und wissenschaftlichem Rüstzeug mit Plato zu messen. Dieser Angriff auf die Ideenlehre ist sachlich gescheitert, er ist aber auch in Nietzsches Gesamtwerk eine unbedeutende Episode: er gehört nicht zum legi-

timierten Werk, sondern zum philologischen Nachlaß. Die veröffentlichten Werke bestätigen diese Auffassung.

In „Menschliches Allzumenschliches" I. ist die Behandlung Platos objektiv und neutral. Auf seine Betrachtung der Kunst und ihrer Gefahren wird ohne Stellungnahme verwiesen. „Aber welches Recht hat unsere Zeit überhaupt, auf die große Frage Platos nach dem moralischen Einfluß der Kunst eine Antwort zu geben? Hätten wir selbst die Kunst — wo haben wir den Einfluß, irgendeinen Einfluß der Kunst?" (II 72). Plato ist hier wieder der Gegenheros zu Wagner. Dementsprechend wird seine Bedeutung als Staatgründer betont: „Plato war der fleischgewordene Wunsch, der höchste philosophische Gesetzgeber und Staatengründer zu werden; er scheint schrecklich an der Nichterfüllung seines Wesens gelitten zu haben, und seine Seele wurde gegen sein Ende hin voll der schwärzesten Galle" (II 243). Die Erkennung Platos als Staatgründer ist der schwierige Punkt in Nietzsches Verhältnis zu ihm, denn im Verhältnis zur Staatsidee selbst liegt die große Aufgabe für Nietzsches Denken. In dieser Periode ist er nun staatfeindlich. Das rauhe Feldgeschrei des Sozialismus laute: „So viel Staat wie möglich"; die neue (offenbar Nietzsches eigene) Stimme verlange: „So wenig Staat wie möglich." Plato aber wird „der alte typische Sozialist" genannt (II 351, 350).

Hier ist der psychologische Punkt. Nietzsche ist jetzt Freigeist und Aufklärer (vgl. auch II 354). Aber er ist so weit entfernt, dem Ideal einer allgemeingültigen Wissenschaft zu opfern, wie sich dem allbeglückenden Staat einzuordnen. Er ist radikaler Individualist. Als verehrender Jüngling wars das künstlerische Genie, dessen Individualität er allein anerkannte im Gegensatz zur Wissenschaft. Jetzt ist es die eigene Individualität, er „lechzt nach sich selbst". Es ist nicht die Individualität Platons, die er jetzt ablehnt, sondern nur Plato als antiindividuelles Gesetz. Seine

Ideenlehre als Gesetz der Erkenntnis und der Ethik: den Staat als Gesetz der Gemeinschaft. Das klärt uns auch über die versteckte Grundlage jenes Kollegs auf.

Es war eine Auseinandersetzung, um sich seine persönliche Unabhängigkeit zu wahren, keineswegs eine Untreue in seiner Liebe zur Gestalt Platos. Das äußert sich schon darin, daß die allmählich erwachende neue Lebensfreude, ein erstes Genesungsvorgefühl der kranken Seele in „vermischte Meinungen und Sprüche" sich als Dankbarkeit gegen Plato ausspricht. Nur zweimal wird er genannt, aber aus tiefer und inniger Verehrung. „So bleibt Schopenhauers Philosophie das Spiegelbild der hitzigen und schwermütigen Jugend — es ist keine Denkweise für ältere Menschen; so erinnert Platos Philosophie an die mittleren dreißiger Jahre, wo ein kalter und ein heißer Strom aufeinander zuzubrausen pflegen, so daß Staub und zarte Wölkchen und, unter günstigen Umständen und Sonnenblicken, ein bezauberndes Regenbogenbild entsteht" (III 139/40). Das Buch ist in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre geschrieben. Nietzsche malt also das, wohin er jetzt erst gerade zu gelangen meint: Es ist eine Maske für ihn selbst. Das wird man noch weniger bezweifeln, wenn man den Aphorismus „Die Hadesfahrt" liest, mit dem jenes Buch schließt. „Auch ich bin in der Unterwelt gewesen wie Odysseus und werde es noch öfter sein; und nicht nur Hammel habe ich geopfert, um mit einigen Toten reden zu können, sondern des eigenen Blutes nicht geschont. Vier Paare waren es, welche sich mir, dem Opfernden, nicht versagten: Epikur und Montaigne, Goethe und Spinoza, Plato und Rousseau, Pascal und Schopenhauer. Mit diesen muß ich mich auseinandersetzen, wenn ich lange allein gewandert bin, von ihnen will ich mir Recht und Unrecht geben lassen . . . Auf jene acht hefte ich die Augen und sehe die ihrigen auf mich geheftet. — Mögen die Lebenden es mir verzeihen, wenn sie mir mitunter wie die Schatten vorkommen, so ver-

blichen und verdrießlich, so unruhig und ach! so lüstern nach Leben“ (III 183)[15]. Plato — sein Ahnherr! Diesen Glauben hat er in Liebe und Kampf bewahrt, und wenn hier Plato nur einer von achten ist, so sei vorweggenommen, daß Plato der einzige ist, der in jeder späteren Ahnenreihe wiederkehrt.

Eine neue Annäherung an Platons Lehre bedeutet dies noch nicht. Es ist nur die Liebe zur Persönlichkeit Platons, die ihm erlaubt, ihn als Maske des eigenen Wesens zu brauchen.

Im „Wanderer und sein Schatten“ fühlt sich Nietzsche als skeptischer Freigeist Sokrates sehr nahe, und es ist natürlich, daß er sich Plato gegenüber wieder neutraler verhält. Deutlich ausgesprochen wird dies allerdings nur im Nachlaß. „Der Platonische Sokrates ist im eigentlichen Sinne eine Karikatur; denn er ist überladen mit Eigenschaften, die nie an einer Person zusammen sein können“ (XI 105). Dagegen nimmt er, wie oben erwähnt, mit Wärme Partei für Xenophons Memorabilien. Diese Kritik ist nicht gültig, da sie in das fertige Buch nicht aufgenommen wurde, aber auch für das Buch gilt, daß der Xenophontische Sokrates gegenüber Plato an Bedeutung gewann. Übrigens ist Plato im Buch neben zwei kleinen Angriffen (III 189, 348) mit Verehrung genannt. Plato wird in Fragen des Stiles als Richter über Schopenhauer und Goethe gesetzt. Auch das widerlegt die Meinung, daß Nietzsche Platos Prosa abgelehnt habe (III 310). Die dürftige Schätzung der Ideenlehre des Kollegs ist überwunden: Die Ideen werden zu Beethovens Melodien, verklärten Erinnerungen an eine bessere Welt und zu den späteren Gottesbegriffen (III 275, 300) in Beziehung gesetzt.

Wir sahen, daß die „Morgenröte“ in der Forschungsart Sokratisch, im inhaltlichen Ergebnis aber anti-Sokratisch war. Ihre Einstellung gegen die Moral muß natürlich auch Plato treffen. Nietzsche faßt es rück-

blickend zusammen: Die Moral hat sich eben von jeher, so lange auf Erden geredet und überredet worden ist, als die größte Meisterin der Verführung bewiesen — und was uns Philosophen angeht, als die eigentliche Circe der Philosophen. Woran liegt es doch, daß von Plato ab alle philosophischen Baumeister in Europa umsonst gebaut haben?“ (IV 5). Sein Einwand gegen Sokrates, Plato und Luther ist, daß der Glaube nicht den feinen vielteiligen Mechanismus der Tat erzeugen kann. „Übung, Übung, Übung! Der dazu gehörige ‚Glaube‘ wird sich schon einstellen — dessen seid gewiß!“ (IV 30, ähnlich 117). Plato bedarf dieser Belehrung nicht. Er wollte nur Gesetzgeber sein, um festzusetzen, was denn nun eingeübt werden soll, und ohne das ist Nietzsches Mahnung zur Übung leer. — Jetzt wird auch klar, was hinter dem so abstrakten und verfehlten Angriff auf die Ideenlehre versteckt zu suchen ist: es ist der Versuch des Philosophen, eine theoretische Grundlage gegen den Moralisten Plato zu finden. Darum wird allein in der antimoralischen „Morgenröte“ dieser Angriff nachhaltig aufgenommen, dann wohl als unfruchtbar eingestellt (IV 48, 49, 304, 352). Da aber finden wir eine Stelle, die plötzlich Nietzsches Eifersucht hell beleuchtet: Er sieht Plato als großen Staatgründer, aber er glaubt diesen Trieb als eine Folge sinkender Kraft verdächtigen zu dürfen. Er denkt wohl an den Timäus, wenn er sagt, „und so geschieht es, daß der alte Denker sich scheinbar über das Werk seines Lebens erhebt, in Wahrheit aber dasselbe durch eingemischte Schwärmereien, Süßigkeiten, Würzen, dichterische Nebel und mystische Lichter verdirbt. So erging es zuletzt Plato, so erging es zuletzt jenem großen rechtschaffenen Franzosen, dem die Deutschen und die Engländer dieses Jahrhunderts, als einem Umschlinger und Bändiger der strengen Wissenschaften, keinen an die Seite zu stellen vermögen, Auguste Comte ... Von jetzt ab will er Institutionen gründen, die seinen Namen tragen, und

nicht mehr Gedanken-Bauten; . . . die Institution dagegen ist ein Tempel — das weiß er wohl, und ein Tempel von Stein und Dauer erhält seinen Gott sicherer am Leben als die Opfergaben zarter und seltener Seelen . . . Ja, er wird göttlicher und schöner, der große Alte — und trotzdem ist es das Alter und die Müdigkeit, welche ihm erlauben, derartig auszureifen . . ." (IV 348). Höchst sonderbarer Gedanke — die Staatgründung eine Ermüdungserscheinung des Denkers! Es ist die Zeit, wo er von dem großen Plan, Romantik in Realität überzusetzen, von Bayreuth frei ist, wo er im reinen Erkennen sich selbst und sein Glück wiederfand. Aber selbst dies Forschen, sein gewollter Positivismus und Skeptizismus wird ihm zur Romantik, zum jugendlich-geistigen Rausch, in dem ihm die „bloße Wirklichkeit" niedrig erscheint. Wie bildhaft bekundet diesen Gegensatz romantischer unverantwortlicher Erkenntnislust zu Platonischer Staatgründung der Aphorismus: „Inmitten des Ozeans des Werdens wachen wir auf einem Inselchen, das nicht größer als ein Nachen ist, auf, wir Abenteurer und Wandervögel, und sehen uns hier eine kleine Weile um: so eilig und neugierig wie möglich, denn wie schnell kann uns der Wind verwehen oder eine Welle über das Inselchen spülen . . . und so leben wir eine köstliche Minute der Erkenntnis und des Erratens, unter fröhlichem Flügelschlagen und Gezwitscher miteinander und abenteuern im Geiste hinaus auf den Ozean, nicht weniger toll als er selber." (IV 254.) Nur wenn man diese Gesinnung der individualistischen Erkenntnis verstanden hat, wird man nicht in Gefahr kommen, die ganze positivistisch-skeptische Periode umzudeuten in eine Liebe für allgemeingültige fortschrittliche Wissenschaft, für eine volksbeglückende Aufklärung. Allerdings wird in dem etwas anders gefärbten Aphorismus „Erkenntnis und Schönheit" nicht nur mit Berufung auf Plato und Aristoteles die Erkenntnis als das höchste Glück gepriesen, sondern auch das Entzücken, das aus den kleinen

sicheren Fortschritten der modernen Wissenschaft ströme, anerkannt (IV 289). Aber auch das hat mit einem altruistischen oder außermenschlichen Ziele nichts zu tun: Man kann solche Äußerungen gar nicht individualistisch genug nehmen. Ihn beglückt, in dieser Periode besonders, die Erkenntnis um ihrer selbst willen, er liebt sie, weil sie ihn, Nietzsche, persönlich beglückt (V 287).

So fühlt sich der Nietzsche der Morgenröte im Gegensatz zu Plato 1. als dem Moralisten, 2. als dem Lehrer der Idee und 3. als dem Staatgründer. Es ist aber bezeichnend für sein persönliches Verhältnis zu Plato, wenn er auch hier nicht nur mit Verehrung von ihm spricht, sondern ihn mehrmals als Richter aufruft. Gegenüber dem modernen Naturalismus in allen Dingen der Seele verweist er auf Platos Äußerung über Philoktet und fährt fort: „Sollte unserer modernen Kultur vielleicht ‚die Philosophie' fehlen? Sollten wir nach der Abschätzung jener alten Philosophen, vielleicht samt und sonders zum ‚Pöbel' gehören?" (IV 159.) Und ebenso lehnt er unter der Maske Platos die verweichlichende (Wagnerische!) Musik ab und hofft auf eine tragische, härtere: „Aber was soll die Musik diesen heutigen allzubeweglichen, unausgewachsenen, halbpersönlichen, neugierigen und nach allem lüsternen Seelchen des verschwindenden Zeitalters!" (IV 169.) Es klingt auch wie eine Reminiszenz[16] an Platons Verachtung der Poikilia, wenn Nietzsche vom modernen Menschen sagt: „Er versteht vieles, ja fast alles zu verdauen — es ist seine Art Ehrgeiz: aber er würde höherer Ordnung sein, wenn er dies gerade nicht verstünde; homo pamphagus ist nicht die feinste Spezies." (IV 168.) Als Typen des Genius nennt er Plato, Spinoza, Goethe (IV 328). Einst glaubte er Plato zu ehren, wenn er ihn als nützlichen Vorläufer Kants empfahl. Jetzt gilt ihm Plato höher als Kant und Schopenhauer, deren „Denken nicht zugleich eine unwillkürliche Biographie einer Seele ist"! (Wir sehen hier also wieder, wie wenig

die theoretische Widerlegung der Ideenlehre für die Wertung Platos bedeutet.) „Kant erscheint, wenn er durch seine Gedanken hindurchschimmert, als wacker und ehrenwert im besten Sinne, aber als unbedeutend: es fehlt ihm an Breite und Macht; er hat nicht zuviel erlebt, und seine Art zu arbeiten nimmt ihm die Z e i t , etwas zu erleben." (IV 320/21.)

Trotz der verschärften Einwände ist die Gestalt Platons als Richter der modernen Kultur noch gewachsen. Man erkennt daraus, daß die scheinbaren Widersprüche und Rückläufe Nietzsche im tieferen Sinne doch ein organisches Wachstum bedeuten.

Nietzsche aber wendet Plato — was in dieser Phase fast paradox scheint — als Maske seines „politischen Triebes" an. Zum größeren Teil löst sich allerdings der Widerspruch, indem Nietzsche damals auf sich wohl mehr das Revolutionäre, das vom Staat Befreiende, noch nicht die neue Gesetzgebung bezieht. „Plato hat es prachtvoll beschrieben, wie der philosophische Denker inmitten jeder bestehenden Gesellschaft als der Ausbund aller Ruchlosigkeit gelten muß: denn als Kritiker aller Sitten ist er der Gegensatz des sittlichen Menschen, und wenn er es nicht so weit bringt, der Gesetzgeber neuer Sitten zu werden, so bleibt er in der Erinnerung der Menschen zurück als ‚das böse Prinzip'." (IV 327.) Höchst bedeutsam für Nietzsches Prunken mit seiner Immoralität, wenn er sich hier zweifellos dem Gesetzgeber und Umwerter Plato analog fühlt! Und wenn er noch mehr an das Zerstören denkt, so weist doch der Satz: „M ö g l i c h waren seine Gedanken, so gewiß die des Muhammed möglich waren: sind doch viel unglaublichere, die des Christentums, als möglich bewiesen worden," schon voraus auf Nietzsches spätere Phase.

Im Nachlaß finden wir noch einmal bestätigt, was wir als Ursache der Einstellung gegen Plato ansahen: „Und wenn es die Entscheidung über euer Leben gilt, wie könnt

ihr euch jemand anvertrauen, sei es ein Christus oder Plato oder Goethe." (XI 299.) Bewußt also der Individualismus, der jede Autorität ablehnt, unbewußt das Gefühl der eigenen Mission. Wir finden noch eine Stelle, in welcher Plato neben Heraklit als Träger einer Herrenmoral begriffen wird. „Die großen moralischen Naturen entstehen in Zeiten der Auflösung als Selbstbeschränker. Zeichen des Stolzes, es sind die regierenden Naturen (Heraklit, Plato usw.) in einer veränderten Welt, wo sie nur sich zu regieren haben. Ganz anders die Moralität der Unterwerfung." (XI 251.) Der vorhergehende Aphorismus spricht von der Sklavennatur. Es ist danach sehr wahrscheinlich, daß Platons Bild wesentlich bei der Erzeugung der Lehre von der Herrenmoral mitgewirkt hat.

Das höchste Interesse unseres Themas dürfte beansprucht sein von Nietzsches Verhältnis zu Plato im Bereich des Zarathustra-Gedankens. Der Anfang des Zarathustra bildet den Schluß-Aphorismus der „Fröhlichen Wissenschaft" (wenn wir vom späteren V. Buch absehen). Hier feierte Nietzsche in einem dichterischen Bilde seinen Abschied von Sokrates, seine Überwindung (vgl. oben S. 53). Das Bild des Sokrates verblaßt in der Zarathustra-Zeit, Plato wird um so deutlicher der Gegner im Agon. Nietzsche empfand Plato als Begründer eines geistigen Weltreiches, eines Hazars, wenigstens seinem Wesen und seiner Bestimmung nach, wie er sich selbst empfand, und zwar Plato als Gründer des jetzt ablaufenden, und damit als Ahnherrn und Feind, Vorbild und Gegenbild zugleich. Mit ihm mußte er um seine Aufgabe, um den Sinn seines Lebens ringen. Heraklit war sein Verwandter, den er nur liebte, weil ihre Interessen nie kollidierten, Plato das „neidisch geschaute Ideal", dem er das Reich streitig machen mußte: daher diese seltsame Widersprechung und Durchdringung von Haß und Liebe.

Im Nachlaß zur fröhlichen Wissenschaft finden wir's

zweimal mit höchstem Nachdruck und zugleich mit dem höchsten Stolz der Ebenbürtigkeit ausgesprochen: „Mein Stolz dagegen ist: ‚ich habe eine Herkunft' — deshalb brauche ich den Ruhm nicht. In dem, was Zarathustra, Moses, Muhammed, Jesus, Plato, Brutus, Spinoza, Mirabeau bewegte, lebe ich auch schon, und in manchen Dingen kommt in mir erst reif ans Tageslicht, was embryonisch ein paar Jahrtausende brauchte." (XII 216.) „Wenn ich von Plato, Pascal, Spinoza und Goethe rede, so weiß ich, daß ihr Blut in dem meinen rollt — ich bin stolz, wenn ich von ihnen die Wahrheit sage — die Familie ist gut genug, daß sie nicht nötig hat, zu dichten oder zu verhehlen." (XII 217.)

Es ist begreiflich, daß solche Stimmen damals nicht in das Buch übergingen. Solange die Zarathustra-Gestalt im Werden war, bedurfte er nach außen einer gewissen Zurückhaltung in Bekenntnissen zu anderen Vorbildern. Plato wird in der „fröhlichen Wissenschaft" durchaus unter dem Gesichtswinkel des Zarathustra-Gedankens betrachtet, aber mit einer gewissen neutralen Reserve. Plato und Pythagoras werden als echte Religionstifter-Seelen und -Talente betrachtet; daß ihre Reformation nicht durchdrang, wird auf die zu hohe geistige Reife ihrer Zeit zurückgeführt (V 178). Ein deutlicher Hinweis auf die viel größere individualistische Freiheit, die Zarathustra seinen Jüngern nicht gönnt, sondern auferlegt. Der Unterschied gegen den Individualismus der früheren Bücher ist deutlich. Damals beschränkte sich Nietzsche individualistisch auf seinen Erkenntnistrieb und lehnte die Bildung eines geistigen Reiches ab. Jetzt prüft er objektiv, warum Plato mit seinem Autoritätsgedanken in einer bestimmten Zeit nicht durchdringen konnte.

Die Ähnlichkeit Platos und Nietzsches ist keine objektive, in ihren Gestalten ausgedrückte. Sie ist nur subjektiv: Nietzsche erkannte mit Recht in Plato den Ahnherrn seines Wunschbildes, das seinem Wesen bestimmte, aber

doch nicht erreichbare Vorbild. Der gewaltige umfassende gründende Heros steht auf einer andern Stufe als der suchende und zerbrechende Vorläufer. Was wir vergleichen können sind also nicht die Gestalten, sondern nur die historische Aufgabe, der gedankliche Inhalt, die bewußte Entscheidung. Die Unterschiede liegen nicht nur inhaltlich in der abgelehnten Platonischen Moral, sondern schon in der Funktion der Reichsgründung. Plato fand doch noch die Substanzen, die Menschen für seinen Staat vor, Nietzsche findet sie in ihren Instinkten verwüstet und sieht die unendlich schwierige Aufgabe vor sich, in den tiefsten instinktiven Elementen die Menschen zu erneuern. Er formt auch im Plan nicht das neue Reich wie Plato, sondern er ruft die einzelnen ‚höheren Menschen'. „W i r a l l e s i n d k e i n M a t e r i a l m e h r f ü r e i n e G e s e l l s c h a f t: das ist eine Wahrheit, die an der Zeit ist. Es dünkt mich gleichgültig, daß einstweilen noch die kurzsichtigste, vielleicht ehrlichste, jedenfalls lärmendste Art Mensch, die es heute gibt, unsere Herren Sozialisten, ungefähr das Gegenteil glaubt, hofft, träumt, vor allem schreit und schreibt" (V 298), steht im V. Buch der fröhlichen Wissenschaft, bald nach dem Zarathustra geschrieben. Zarathustra zerbricht die alten Tafeln, er ruft auf zu einer neuen instiktiven Ethik, aber die Gründung eines geistigen Reiches, geschweige denn eines politischen Staates, ist noch nicht in seinem Gesichtskreis.

Für den „Z a r a t h u s t r a" sind wir also auf den Nachlaß angewiesen. Der unter dem Titel „Aus der Zeit des Zarathustra" zusammengefaßte Nachlaß enthält nur einen Hinweis auf Plato, inhaltlich unwesentlich, symptomatisch insofern, als Plato ohne Not in unfreundlichem Sinn genannt wird (XII 259). Wir dürfen uns aber keineswegs auf diese Sammlung beschränken, sondern müssen in den folgenden vier Bänden (XIII bis XVI) von allen einschlägigen Aphorismen die Jahreszahlen feststellen, was

meist ziemlich genau möglich ist, und sie demgemäß verwerten. Wir fassen dann als Zarathustra-Zeit die bis zur Entstehung des „Jenseits von Gut und Böse" auf, also bis ins Jahr 1885 hinein. Hier finden wir nun einige von den sehr seltenen heftigen Angriffen auf Plato als Gestalt. „Den Verfall der modernen Seele in allen Formen darzustellen —: inwiefern von Sokrates an der Verfall beginnt; meine alte Abneigung gegen Plato, als antiantik: die ‚moderne Seele' war schon da!" (XIII 202, 1884). Alte Abneigung!! Wir kennen den Wert solcher impulsiven Äußerung und haben den ausführlichen Gegenbeweis in Händen. Ähnlich ist der Sinn, deutlich aber zugleich das Widerspiel von Liebe und Haß im Aphorismus: „Solche dogmatische Menschen wie Dante und Plato sind mir am fernsten und vielleicht dadurch am reizvollsten: die in einem zurechtgezimmerten und festgeglaubten Hause der Erkenntnis wohnen." (XIII 55, 1885.) Wir sehen aber in beiden Aphorismen die Ursache der angeblichen, ja angeblich schon lange bestehenden Abneigung: Plato als Baumeister eines Hauses, wohl Staat und Kosmos zugleich, Plato als Ursprung der modernen Seele. Finden wir doch auch jetzt noch einen Ausspruch, der diese Gleichsetzung ablehnt. „Man muß die vorhandenen Religionen vernichten, nur um diese absurden Schätzungen zu beseitigen, als ob ein Jesus Christus überhaupt neben einem Plato in Betracht käme oder ein Luther neben einem Montaigne!" (XIII 36, 1884).

Mir scheint die Deutung dieser Widersprüche auf dem Boden unserer Auffassung nicht allzu schwierig. Wie Sokrates zum mythischen Gegner von Äschylus-Wagner, so konnte jetzt Plato zum mythischen Gegner Nietzsches selbst umgedichtet werden. Plato als Gründer des christlich-modernen Zeitalters, Nietzsche als Ursprung der durchbrechenden „Neuen Seele". Wir sehen aber gerade im Nachlaß deutlich, daß er in dieser Richtung mit der

Gestalt Platons nicht fertig werden konnte. Wir finden eine Stufentafel, wie sie offenbar für seine Entwicklung und sein Ziel von höchster Bedeutung ist. „Der Weg zur Weisheit . . . Der erste Gang. Besser verehren (und gehorchen und lernen) als irgendeiner . . . Zeit der Gemeinschaft. (. . . Das umfänglichste Herz: man erobert nur mit Liebe . . .)

Der zweite Gang. Das verehrende Herz zerbrechen, als man am festesten gebunden ist . . . Zeit der Wüste. Kritik alles Verehrten . . . Versuch umgekehrter Schätzungen.

Der dritte Gang . . . kein Gott, kein Mensch mehr über mir. Der Instinkt des Schaffenden, wo er die Hand anlegt. Die große Verantwortung und die Unschuld . . . (. . . Er ist Schicksal. Er hat das Los der Menschheit in der Hand.) — Nur für wenige: die meisten werden schon im zweiten Wege zugrunde gehen. Plato, Spinoza? vielleicht geraten?" (XIII 40, 1884.)

Das ist unzweifelhaft Nietzsches Weg zu Zarathustra, und es ist ein Beweis für unsere Auffassung, daß er für Plato denselben Weg, dieselbe Höhe vermutet. Das Fragezeichen und „vielleicht" beweist aber auch, daß er hier noch ein Problem vor sich sieht. Er hat Plato noch nicht überwunden, ist sich noch nicht einmal im klaren über ihn, über seine Stellung zu ihm.

Man muß auch bei jenen beiden feindseligen Nennungen, die sich dem Leser besonders einzuprägen pflegen, beachten, wie selten solche unter den vielen verehrenden sind, und vor allem, daß sie nicht durch die Aufnahme in ein vollendetes Buch bestätigt sind. Die beiden obengenannten bedeuten nur einen augenblicklichen Plan, der eben schnell aufgegeben wurde. Im übrigen finden wir auch in den Zarathustra-Jahren eine objektive Geltung Platons. Der kritische Boden, den Nietzsche in seiner positivistischen Zeit gewonnen zu haben glaubt, ist unterhöhlt wie jeder Skeptizismus, denn mögen seine Angriffe

gegen die Wahrheit an sich unter den Begriff der Lüge oder Wahrheit fallen, so sind sie widerlegt, und von welchem Boden aus will er die Moral bekämpfen, wenn er weder eine Norm der Moral noch der Wahrheit anerkennt? Es bleibt nur ganz allgemein die intuitive Beurteilung der Moral als lebensfeindlich (1884? XVI 118), der Ideenlehre als Abstraktion (1885, XIII 21, 23). Aber gerade von seinem Skeptizismus und von seiner Theorie des Willens zur Macht aus muß er ja Plato wieder das Recht zu dem Moralgebäude zuerkennen, und wenn ihm einst Thukydides als Gegenbild Platos diente, so bekennt er jetzt: „Dies ist unsere Differenz mit den Hellenen: ihre Sittlichkeit ist in den herrschenden Kasten gewachsen. Thukydides' Moral ist die gleiche, die überall bei Plato explodiert" (1884, XIII 326). Und schon von seinem Züchtungsgedanken aus sagt er: „Sehr merkwürdig Plato Timäus p. 86: die Krankheiten der Seele durch fehlerhafte Beschaffenheit des Körpers veranlaßt; Aufgabe der Erzieher und Staaten sei, hier zu heilen. Wenn die Heilung nicht rechtzeitig bewirkt werde, seien die Erzieher und Staaten und nicht die Kranken verantwortlich zu machen —"[17] (1883, XIV 318). Warum merkwürdig?! Doch nur darum, weil Nietzsche bisher unkritisch der Aristotelischen Kritik vertrauend geneigt war, Plato ideologisch, abstrakt, entsinnlichend aufzufassen. Jetzt aber, wo ihm der Züchtungsgedanke aufgegangen ist, erstaunt er bei der Entdeckung, daß Plato den Züchtungsgedanken leibhaft und mit unbeirrtem Wirklichkeitssinn verkündet hatte. Dies Zusammentreffen auf der Höhe der Zarathustra-Begeisterung beweist viel für Plato, mehr für Nietzsche.

So ist es natürlich, daß auch in den Zarathustra-Jahren die Verehrung stark überwiegt. Nietzsche erkennt in ihm den großen Umwerter (XVI 70, XIII 40). Er ehrt ihn wieder als Künstler hoher menschlicher Form (XVI 148). Mit einem großartigen Blick sagt er über das geistige

Reich der Kirche: „Der intellektuelle Druck der Kirche ist wesentlich die unbeugsame Strenge, vermöge deren die Begriffe und Wertschätzungen als *festgestellt*, als aeternae behandelt wurden. Dante gibt einen einzigen Genuß dadurch (— man braucht unter einem absoluten Regiment keineswegs *beschränkt* zu sein). Wenn es Schranken gab, so waren sie um einen ungeheuren Raum gespannt, *dank Plato*: und man konnte sich darin bewegen wie Bach in den Formen des Kontrapunkts, *sehr* frei" (1885, XIII 311).

Hier aber liegt Nietzsches Konflikt, über den er nie, am wenigsten im Zarathustra, hinausgekommen ist. Er will der Gründer eines Hazars sein und kann doch selbst die weitesten Schranken eines Reiches nicht anerkennen; er weiß, daß der Mensch begrenzender Horizonte bedarf, und vermag doch die Norm nicht zu geben: er bleibt ganz im Individualismus stecken. Daß dies wirklich ein Steckenbleiben war, daß er ein anderes Vorbild sah, dem er sich aber nicht nähern konnte, beweist eine Stelle aus dem Entwurfsheft zum III. Teil des Zarathustra: „Mit der *Genesung* Zarathustras steht *Cäsar da*, unerbittlich, gütig: — *zwischen Schöpfer-sein, Güte und Weisheit ist die Kluft vernichtet*" (XIV 286). Also doch Cäsar schwebte ihm vor, der Gründer eines realen Staates, der Gesetzgeber — was hat aber der Individualismus des vollendeten „Zarathustra" damit noch zu tun?

Und nun ist das Erstaunliche: Nachdem er als Immoralist die Moral, als Skeptiker die Ideenlehre, als Individualist die Staatslehre Platos abgelehnt hat, sieht er doch wieder in Plato selbst sogar für sein individualistisches Streben die Norm: „Nicht *das* Gute, sondern *der* Höhere! Plato ist mehr wert als seine Philosophie! . . . Unser Leib ist weiser als unser Geist! Wenn Plato jener Büste in Neapel glich, so haben wir *da* die beste Widerlegung alles Christentums! . . . Sokrates, der sagt: ‚ich

weiß nicht, was gut und böse ist', war klüger als Plato: der definiert es! Aber Plato stellt es dar, den höheren Menschen" (1884, XIII 97)[18]. Und es klingt wie ein Sinnspruch all seines Wollens von Zarathustra bis zum Willen zur Macht: „Man kann die Philosophen auffassen als solche, welche die äußerste Anstrengung machen, zu erproben, wie weit sich der Mensch erheben könne, — besonders Plato: wie weit seine Kraft reicht." Damit aber auch der höchste Ausdruck nicht fehle, heißt es: „Im Theages Platos steht es geschrieben: ‚Jeder von uns möchte womöglich Herr aller Menschen sein, am liebsten Gott.' Diese Gesinnung muß wieder da sein[19]." Das ist die höchste Gesinnung, der kühnste Gedanke Nietzsches — und sie sind an Platos Bild geknüpft!

Im „Jenseits von Gut und Böse" (1885/86) ist Nietzsche zu einer Formel für Plato gelangt. Plato ist ihm der Gründer des verflossenen geistigen Reiches: Er lehnt seine Moral als gefährlichsten Irrtum ab, sieht in ihr aber doch die Vorbedingung für seine höchste Wirkung. „Es scheint, daß alle großen Dinge, um der Menschheit sich mit ewigen Forderungen in das Herz einzuschreiben, erst als ungeheure und furchteinflößende Fratzen über die Erde hinwandeln müssen: eine solche Fratze war die dogmatische Philosophie, zum Beispiel die Vedanta-Lehre in Asien, der Platonismus in Europa. Seien wir nicht undankbar gegen sie, so gewiß es auch zugestanden werden muß, daß der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrtümer bisher ein Dogmatiker-Irrtum gewesen ist, nämlich Platos Erfindung vom reinen Geist und vom Guten an sich. Aber nunmehr, wo er überwunden ist, wo Europa von diesem Alpdrucke aufatmet und zum mindesten eines gesunderen — Schlafes genießen darf, sind wir, deren Aufgabe das Wachsein selbst ist, die Erben von all der Kraft, welche der Kampf gegen diesen Irrtum großgezüchtet hat. Es hieß allerdings die Wahrheit auf den Kopf stellen und das Perspektivische, die Grund-

bedingung allen Lebens, selber verleugnen, so vom Geiste und vom Guten zu reden, wie Plato getan hat; ja, man darf als Arzt fragen: ‚woher eine solche Krankheit am schönsten Gewächse des Altertums, an Plato? hat ihn doch der böse Sokrates verdorben? wäre Sokrates doch der Verderber der Jugend gewesen? und hätte seinen Schierling verdient?‘ — Aber der Kampf gegen Plato, oder um es verständlicher und fürs ‚Volk‘ zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden — denn Christentum ist Platonismus fürs ‚Volk‘ — hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen“ (VII 5). Dies steht an programmatischer Stelle: es ist das Hauptstück des Vorwortes. Wir können sagen, daß hier das organische Wachstum des Bildes Plato bei Nietzsche seinen Abschluß findet, allerdings mehr von der Seite des Platonismus, als von der Persönlichkeit aus.

„Jenseits von Gut und Böse“ ist neben der „fröhlichen Wissenschaft“ zeitlich und inhaltlich das Zarathustra-nächste Buch, darum für sein persönliches Verhältnis zu Plato und ebenso für den Vergleich mit dem zu Sokrates besonders wichtig. Da wird noch einmal deutlich, daß er Sokrates als etwas plebejisch empfindet und das, was ihm an Plato nicht zusagt, allein auf den Sokratismus zurückführt. „Es gibt etwas in der Moral Platos, das nicht eigentlich zu Plato gehört, sondern sich nur an seiner Philosophie vorfindet, man könnte sagen trotz Plato: nämlich der Sokratismus, für den er eigentlich zu vornehm war“ (VII 120). Und ebenso heißt es in Beziehung auf Sokrates: „Plato, in solchen Dingen unschuldiger und ohne die Verschmitztheit des Plebejers, wollte mit aller Kraft, der größten, die bisher ein Philosoph aufzuwenden hatte! — sich beweisen, daß Vernunft und Instinkt von selbst auf ein Ziel zugehen, auf das Gute, auf ‚Gott‘, und seit Plato sind alle Theologen und

Philosophen auf der gleichen Bahn" (VII 121/22). Und bei dem Satz: „Ein letzter Grundunterschied: das Verlangen nach Freiheit, der Instinkt für das Glück und die Feinheiten des Freiheitsgefühls gehört ebenso notwendig zur Sklavenmoral und -moralität, als die Kunst und Schwärmerei in der Ehrfurcht, in der Hingebung das regelmäßige Symptom einer aristokratischen Denk- und Wertungsweise ist" (VII 243) mag man zweifeln, ob Nietzsche mehr an die eigene Jugend oder an Plato gedacht hat. Man empfindet da eine für den späteren Nietzsche höchst auffallende Hinneigung zur Platonischen Idee der Norm. Es ist die unnahbare herrscherliche Würde, die ihn an Plato berauscht, die Vornehmheit der Gesinnung, der er sich jetzt so verwandt glaubt, daß er den Sensualismus und Positivismus, dem er ein Jahrzehnt früher so nahe stand, mit souveräner Verachtung als plebejisch behandelt. „Umgekehrt: genau im Widerstreben gegen die Sinnenfälligkeit bestand der Zauber der Platonischen Denkweise, welche eine vornehme Denkweise war, — vielleicht unter Menschen, die sich sogar stärkerer und anspruchsvollerer Sinne erfreuten, als unsere Zeitgenossen sie haben, aber welche einen höheren Triumph darin zu finden wußten, über diese Sinne Herr zu bleiben: und dies mittels kalter, grauer Begriffsnetze, die sie über den bunten Sinnenwirbel — den Sinnenpöbel, wie Plato sagte — warfen. Es war eine andere Art Genuß in dieser Weltüberwältigung und Weltauslegung nach der Manier des Plato, als der es ist, welchen uns die Physiker von heute anbieten, insgleichen die Darwinisten und Antiteleologen unter den physiologischen Arbeitern, mit ihrem Prinzip der ‚kleinstmöglichen Kraft' und der größtmöglichen Dummheit" (VII 24, 25). Ein Beweis, wie relativ die Bedeutung des Positivismus, seiner notwendigen antiromantischen Waffe, in Nietzsches Denken ist. Wir finden aber den Gegensatz dieser Positivisten zum königlichen Plato noch stärker ausgesprochen. „Man gestehe es sich

doch ein, bis zu welchem Grade unsrer modernen Welt die ganze Art der Heraklite, Platos, Empedokles', und wie alle diese königlichen und prachtvollen Einsiedler des Geistes geheißen haben, abgeht . . . Es ist insonderheit der Anblick jener Mischmaschphilosophen, die sich ‚Wirklichkeitsphilosophen' oder ‚Positivisten' nennen . . ., das ist Philosophie in den letzten Zügen, ein Ende, eine Agonie, etwas, das Mitleiden macht. Wie könnte eine solche Philosophie — h e r r s c h e n ?" (VII 145). Plato zwischen jenen beiden erklärten Lieblingen Nietzsches! Wie überstrahlt dies Dreigestirn jezt die einstige positivistische Kränklichkeit Nietzsches und die mechanistische Roheit des XIX. Jahrhunderts!

Nun wäre es allerdings ein naiver Realismus, die Äußerungen eines Menschen einfach als Zeugnisse für die Tiefen des Seelenlebens, die dem eigenen Bewußtsein entzogen sind, gelten zu lassen. Man könnte jene Zitate auch so deuten: Nietzsche haßte in Sokrates seine eigene Gesinnung und er strebte zur Vornehmheit des Platon als dem ihm fremden und unerreichbaren Wunschbilde. Aber wenn hier die Selbstbekenntnisse nicht beweisen, so beweisen die Freunde, beweist die Lebensführung. So viel man auch gegen Nietzsche einwenden mag: es war kein Wollen, sondern ein Müssen, er b e s c h r i e b nicht, sondern er w a r seinem Zeitalter gegenüber die vornehme Gestalt.

Es ist kein Zweifel, daß Nietzsche, seit dem Zarathustra-Range, sich Plato gegenüber als Pair fühlt und Sokrates eine Stufe tiefer sieht. Das Interesse an Plato ist gestiegen, das an Sokrates gefallen. So ist es auch nicht zu verwundern, daß nicht mehr Sokrates, sondern Plato als Maske für sein Seelenleben dient: „So wüßte ich nichts, was mich über Platos Verborgenheit und Sphinxnatur mehr hat träumen lassen, als jenes glücklich erhaltene petit fait: daß man unter dem Kopfkissen seines Sterbelagers keine ‚Bibel' vorfand, nichts Ägyptisches, Pytha-

goreisches, Platonisches, — sondern den Aristophanes. Wie hätte auch ein Plato das Leben ausgehalten — ein griechisches Leben, zu dem er nein sagte, — ohne einen Aristophanes —!“ (VII 48). Warum interessiert ihn diese Anekdote? — Plato steht hier für Nietzsche, und es ist kein Zufall, daß er noch im gleichen Jahr (1886) sein neues Vorwort zur „Geburt der Tragödie“ programmatisch mit Zarathustras Preisung des heiligen Lachens schließt, deren letzter Satz heißt: „Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranzkrone: Euch, meinen Brüdern, werfe ich diese Krone zu! Das Lachen sprach ich heilig: Ihr höheren Menschen, lernt mir — lachen!“

Der Titel „Genealogie der Moral“ könnte den eigentlichen Angriff auf Plato erwarten lassen. Es hat aber seinen guten Grund, daß dieser Angriff ausbleibt: Er verachtet jetzt die naturalistische Aufklärung der englischen Moralisten, die ihn früher zum mindesten anregte, und vermutet bei ihnen ein Ressentiment gegen Christentum und Plato. „Was treibt diese Psychologen eigentlich immer gerade in dieser Richtung? Ist es ein heimlicher, hämischer, gemeiner . . . Instinkt der Verkleinerung des Menschen? . . . oder eine kleine unterirdische Feindschaft und Rankünе gegen das Christentum (und Plato), die nicht einmal über die Schwelle des Bewußtseins gelangt ist . . .?“ (VII 301). In seinem Kampfe gegen das Mitleid beruft er sich auf Plato als Zeugen (VII 293), ebenso für die notwendige „ehrliche“ Lüge. „Unsere Gebildeten von heute, unsre ‚Guten‘, lügen nicht — das ist wahr; aber es gereicht ihnen nicht zur Ehre! Die eigentliche Lüge (über deren Wert man Plato hören möge) wäre für sie etwas bei weitem zu Strenges, zu Starkes; es würde verlangen . . ., daß sie die Augen gegen sich selbst aufmachten . . .“ (VII 453). Wenn wir früher aber schon beim ersten Auftauchen der Herrenmoral auf Plato verwiesen fanden, so dürfen wir wohl auch folgende Stelle auf ihn mitbeziehen. „Vielmehr sind es die ‚Guten‘ selber

gewesen, das heißt die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedriggesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. Aus diesem Pathos der Distanz heraus haben sie sich das Recht, Werte zu schaffen, Namen der Werte auszuprägen, erst genommen: Was ging sie die Nützlichkeit an" (VII 303). (Nicht diese Herrenmoral gut-schlecht lehnt Nietzsche ab, sondern nur die Sklavenmoral böse-gut.) So ist es alles andere eher als ein Einwand, wenn er die tyrannischen Gelüste Platons bezeugt (451).

Gleichzeitig entsteht das fünfte Buch der fröhlichen Wissenschaft. Der Angriff gegen die Moral, der Moral an sich als Problem, wird jetzt noch schärfer formuliert und begründet. Um so bemerkenswerter, daß der Angriff nicht gegen Plato geht. Er rühmt mit Achtung, wenn auch etwas Herablassung, die Priester, die Geopferten und Geweihten des Volkes, die Weisen im Sinne des Volkes, um ihnen dann den Menschen „der großen Leidenschaft des Erkennenden, der beständig in der Gewitterwolke der höchsten Probleme und der schwersten Verantwortlichkeiten lebt, leben muß . . .", und der jene Priester, eben weil sie sich für „Wissende" halten, noch zum Volk rechnet, entgegenzusetzen. „Die Bescheidenheit war es, welche in Griechenland das Wort Philosoph erfunden hat und den prachtvollen Übermut, sich weise zu nennen, den Schauspielern des Geistes überließ, — die Bescheidenheit solcher Ungetüme von Stolz und Selbstherrlichkeit, wie Pythagoras, wie Plato —" (V 287, 288). Das ist die Zarathustra-Gesinnung, in ihr fühlt Nietzsche sich diesen Ungetümen Pythagoras und Plato verwandt. Dann finden wir (S. 329) einen Angriff auf den Idealismus, zu dessen Verständnis allerdings gehört, daß er unmittelbar neben einem sehr scharfen Angriff auf den Mechanismus steht, in dem Spencers Hoffnung auf Ausgleich von Egoismus

und Altruismus als beinahe ekelerregend bezeichnet wird (330). Der Idealismus wird als Vampyrismus aufgefaßt, der bei Spinoza z. B. nur Knochen und Geklapper übrig gelassen habe. Aber: „In summa, aller philosophische Idealismus war bisher etwas wie Krankheit, wo er nicht, wie im Falle Platos, die Vorsicht einer überreichen und gefährlichen Gesundheit, die Furcht vor übermächtigen Sinnen, die Klugheit eines klugen Sokratikers war. — Vielleicht sind wir Modernen nur nicht gesund genug, um Platos Idealismus nötigzuhaben? und fürchten die Sinne nicht, weil — —" (V 329, 330).

Ein unglaubliches Bekenntnis und aufregend, wenn man Nietzsches Ringen mit Plato wirklich miterlebt hat! Verworfen und umgedreht die ganze Theorie der Dekadenz, Instinktzersetzung und Sinnenarmut seit Sokrates. Wiederholt der Gedanke, daß Nietzsches Lehre umgekehrter Platonismus ist, aber nun auch die Wertung dieses Gedankens umgekehrt! Denn wenn man den Gedanken ausdenkt, so heißt es doch deutlich: Weil uns das Blut fehlt, brauchen wir Zarathustras Predigt für den Leib; wenn wir erst leiblich heil sind, so ist Plato uns gemäßer als Zarathustra. Damit hätte sich Nietzsche für besiegt erklärt!! Er hat das nicht getan, er hat den Gedanken nicht zu Ende gedacht, sondern mit zwei Gedankenstrichen abgebrochen. Es bleibt beim Kampf, aber es ist weniger ein Kampf gegen Plato, als gegen die eigene Unfähigkeit, über Plato hinauszubauen. Da er gegen die Idee gerade auf der jetzt erreichten Höhe nichts zu sagen hat, so macht er einen wahrhaft verzweifelten Versuch, aus der von ihm eigentlich schon verachteten Erkenntnistheorie, aus dem sich selbst aufhebenden Relativismus die Kraft zu gewinnen, sich über Plato hinauszuschwingen. „Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich, daß es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, — daß auch wir Erkennenden von

heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch **unser** Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christenglaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist . . . Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn nichts sich mehr göttlich erweist, es sei denn der Irrtum, die Blindheit, die Lüge, — wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?" (V 275).

Dieser gewaltsame Versuch wird programmatisch unterstrichen, indem er wörtlich aufgenommen wird in die erst jetzt veröffentlichte „Genealogie der Moral" und durch weitere Ausführungen begründet und mit einem lauten Hinweis auf das vorbereitete Werk „Der Wille zur Macht" in Beziehung gesetzt wird (VII 469—480).

Am „Willen zur Macht" bzw. an der „Umwertung aller Werte" arbeitet nun Nietzsche bis zum Ende seiner Laufbahn. Kurz vor diesem Ende, 1888, erscheinen jene kleinen Schriften, die die Blicke Europas auf sein Werk lenken sollen. Es ist bei dem gehässigen und ausführlichen Angriff auf Sokrates in der Götzendämmerung begreiflich, daß auch Plato nicht ganz verschont blieb.

Wir finden hier wieder ein wichtiges Dokument, in dem Nietzsche seine Entwicklung stufenweise gliedert, aufschlußreich an sich, aufschlußreich besonders darin, daß Nietzsche sich selbst wieder an Plato mißt. „Wie die ‚wahre Welt' endlich zur Fabel wurde." (VIII 82.) Die erste Stufe entspricht dem Platonismus. ‚Ich, Plato, **bin** die Wahrheit'; die zweite dem Christentum; die dritte Kant; die vierte: „grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus." Die wahre Welt unerreicht und unbekannt. „5. Die ‚wahre Welt' — eine Idee, die zu nichts mehr nütz ist, nicht einmal verpflichtend; — eine unnütze, eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab! (Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiter-

keit; Schamröte Platos; Teufelslärm aller freien Geister.) 6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft; welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? . . . Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft! (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)“

Das ist der Beweis für unsere Deutung des V. Buches der fröhlichen Wissenschaft. Es ist nicht Nietzsches oder Zarathustras Persönlichkeit, die über Plato siegt, sondern es sind erkenntnistheoretische Erwägungen aus der Sphäre des Positivismus, den Nietzsche im Grunde verachtete. Dies geht ja aus der vierten Stufe deutlich hervor. Im Augenblick als Nietzsche den Sieg Platons deutlich erkannte, hatte er sich wieder auf die Seite der Relativisten geschlagen. Er hat Plato nicht überwunden, sondern ist zu den Sophisten zurückgekehrt. Darum ergießt er nun in einem hemmungslosen Angriff noch einmal die ältesten, längst überwundenen Vorwürfe gegen Plato. Sein Stil wird—mit ihm allerdings die gesamte griechische (Prosa-?) Literatur — abgelehnt. „Man lernt nicht von den Griechen — ihre Art ist zu fremd, sie ist auch zu flüssig, um imperativisch, um klassisch zu wirken. Wer hätte je an einem Griechen schreiben gelernt! Wer hätte es je ohne die Römer gelernt! . . . Man wende mir ja nicht Plato ein. Im Verhältnis zu Plato bin ich gründlicher Skeptiker und war stets außerstande, in die Bewunderung des Artisten Plato, die unter Gelehrten herkömmlich ist, einzustimmen.“ Es folgt die Kritik der Dialoge aus dem Nachlaß der „Geburt der Tragödie“ in konzentrierter Form. „Ich finde ihn so abgeirrt von allen Grundinstinkten der Hellenen, so vermoralisiert, so präexistent christlich . . ., daß ich von dem ganzen Phänomen Plato eher das harte Wort ‚höherer Schwindel‘ oder, wenn man's lieber hört, Idealismus — als irgendein anderes gebrauchen

würde" (VIII 167, 168). Von diesem hemmungslosen Angriff gilt das gleiche, was oben über den auf Sokrates gesagt ist. Wir erinnern uns, daß Nietzsche in der Mitte der dreißiger Jahre Plato als Philosophen seines Lebensalters bezeichnete, jetzt strebt der Vierundvierzigjährige — wir erinnern uns auch des Zarathustra-Fragmentes mit dem Blick auf Cäsar — nach dem Cäsarischen Stil. Er hat einen populären, imperativischen Stil erarbeitet, — er rechnet, daß in Frankreich von seinem „Ecce homo" 80000 bis 400000 Exemplare verkauft werden, er will durch seinen „Willen zur Macht" „die Erde in Konvulsionen versetzen". Er hat Plato nicht überwinden können, jetzt, offenbar schon im gehobenen Selbstgefühl der nahenden Geisteskrankheit, glaubt er über ihn wegschreiten zu dürfen.

„Ecce homo" ist bald nach der Götzendämmerung, im Oktober 1888, und noch in der gleichen euphorischen Stimmung geschrieben. Der letzte Paragraph besteht aus den acht Worten: „— Hat man mich verstanden? — Dionysos gegen den Gekreuzigten ..." Er fühlt sich noch auf der Höhe seiner Macht. So schiebt er, der Dionysos, auch Plato mit einer leichten Bewegung beiseite: „Wer das Wort ‚dionysisch' nicht nur begreift, sondern sich in dem Wort ‚dionysisch' begreift, hat keine Widerlegung Platos oder des Christentums oder Schopenhauers nötig — er riecht die Verwesung ..." (XV 64).

Im November wird die Schrift vollendet, im Dezember schreibt er an die Schwester in einem nicht abgesandten Briefe: „Du hast nicht den entferntesten Begriff davon, nächstverwandt mit dem Menschen und Schicksal zu sein, in dem sich die Frage von Jahrtausenden entschieden hat, — ich habe, ganz wörtlich geredet, die Zukunft der Menschheit in der Hand," und in denselben Tagen schreibt er an den Schwager: „Ich nehme Schlafmittel über Schlafmittel, um den Schmerz zu betäuben, und kann doch nicht

schlafen. Heute will ich soviel nehmen, daß ich den Verstand verliere . . ." Noch im gleichen Monat springt sein Geist wie eine überspannte Saite. Wir finden, wie gesagt, in den letzten Werken keinen Beweis eines Intelligenzdefektes, aber doch in dieser Verbindung von höchstem Stolz und tiefster Verzweiflung, mindestens in der gleichzeitigen Aussprache dieser Affekte, das Anzeichen einer schweren „Überreiztheit". Nur aus einer krankhaften Hemmungslosigkeit sind viele Ausfälle und Übersteigerungen des letzten halben Jahres vor der Katastrophe zu deuten.

Solche Betrachtung, die notwendig die Einzelheiten heraushebt, gibt dadurch immer ein einseitiges Bild. Übertriebene affektive Äußerungen prägen sich ganz besonders ein, wie ja in ihnen der Wunsch nach populärer Wirkung mitspricht. Schon der Hinweis auf den sehr viel umfangreicheren und gehässigeren Angriff auf Sokrates in der gleichen Zeit wird diesen Eindruck etwas richtigstellen. Vor allem müssen wir aber neben diesen subjektiven Schriften, in denen sich Nietzsche weithin sichtbar auch mit der Gestalt Platos maß, die viel objektiver gerichtete Hauptarbeit der letzten Jahre ins Auge fassen.

Von diesem Hauptwerke ist nur der „Antichrist" fertig geworden, in wenigen Wochen zwischen „Götzendämmerung" und „Ecce homo" geschrieben. Die maßlosen Angriffe gegen das Christentum zeigen, daß die Stimmungslage die gleiche ist. Aber dieser Angriff auf das Christentum wird nicht zu einem Angriff auf Plato erweitert. Plato ist überhaupt nur zweimal und ohne Betonung genannt. Seine Weisheit wird anerkannt (VIII 240, 298). Wenn aber nicht im Antichrist, so dürfen wir vermuten, daß Plato noch weniger in den übrigen Teilen des Werkes bekämpft sein würde.

Der Nachlaß aus der Umwertungszeit seit 1886 kann diese Vermutung nur bekräftigen. Nicht daß wenig oder nur neutral von Plato die Rede wäre. Aber wir finden,

daß Nietzsche nicht zu einer festen Haltung gegenüber Plato durchdringt, sondern daß ihm dieser — ein Zeichen, daß er mit ihm nicht fertig wurde — dauernd ein Problem bleibt, das er, im ganzen genommen, doch ziemlich objektiv untersucht.

So finden wir 1888: „Witterung für die zweideutigen Figuren der alten Kultur, vor allem für Plato, diesen Antihellenen und Semiten von Instinkt" (XV 284). „Plato ... der bereits jüdisch angemuckert war (in Ägypten?)" (XV 289). „Die Sophisten waren Griechen: als Sokrates und Plato die Partei der Tugend und Gerechtigkeit nahmen, waren sie Juden oder ich weiß nicht was —" (XV 457). „In summa: der Unfug ist auf seiner Spitze bereits bei Plato ..." (XV 459). Diese Angriffe gehören, wie die Manuskripte ergeben, unmittelbar mit denen auf Sokrates in der „Götzendämmerung" zusammen. Was es aber mit diesen, ja wohl mit allen Angriffen der letzten Jahre auf sich hat, das besagt ein Aphorismus aus dem Jahre 1887: Nietzsche karikiert Plato! „Jede Gesellschaft hat die Tendenz, ihre Gegner bis zur Karikatur ... herunterzubringen und gleichsam auszuhungern ... Unter Immoralisten wird es der Moralist: Plato zum Beispiel wird bei mir zur Karikatur" (XV 410). Ein Bekenntnis, welches noch dadurch unterstrichen wird, daß dieser Aphorismus zur Aufnahme in das Hauptwerk nachträglich angemerkt wird (XVI 460). Was bedarf es weiterer Zeugnisse! Wie Nietzsche im Wagner-Rausch einen verzerrten, doch heroischen Mythus von Sokrates erfand, so erdenkt er jetzt zweckbewußt die Karikatur gegen Sokrates und Plato. Es ist ein literarisches Kampfmittel, um die Mitbewerber aus dem Felde zu schlagen. Wir sehen hier Nietzsche den Immoralisten: Er verleumdet — aber er sagt öffentlich, wie und warum er verleumdet — und bald ist seine Verehrung und Liebe zum Gegner stärker als der Zweckwille zur Verleumdung! Denn es ist verständlich, wie das klare Bewußtsein davon,

eine Karikatur zeichnen zu w o l l e n, diese Tendenz schon wieder entkräftete. Dementsprechend sehen wir im letzten Jahre in den Arbeiten für sein Hauptwerk das Verständnis für Plato gerade in der ihn jetzt interessierenden Frage durchdringen. Der Staat, aufgebaut auf dem Willen zur Macht, Moral nur als Mittel zum Zweck, dafür ist ihm jetzt gerade wieder Plato das Vorbild! Er wird sogar in dieser Richtung dem verehrten Macchiavelli verglichen (XV 252, 366). Es ist nun noch mehr für Plato als für Nietzsche bezeichnend, daß Nietzsche gerade bei eingehendem sachlichem Studium seine eigenen Vorwürfe widerlegt. Wir besitzen ausführliche Notizen „zur Kritik des Manu-Gesetzbuches" (XIV 117—130). Wie auch vordem wird der Platonismus in nächsten Zusammenhang damit gebracht. „Plato ist ganz im Geiste Manus: Man hat ihn in Ägypten vorgemacht." Während aber eben noch diese Zusammenstellung mit Ägypten Verachtung bedeutet, preist er jetzt mit dem Manu-Gesetzbuch indirekt Plato: „Die Ja-sagende Religion." „Der Instinkt gegen die Degenereszenz" (XIV 118).

Nietzsche stand nicht auf einem Boden, auf dem er Plato mit Vernunftgründen hätte bekämpfen können. Wenn er glaubte, beweisen zu können, daß die Platonische Moral nicht auf der Wahrheit, auch nicht subjektiv, ruhte, sondern auf dem Willen zur Macht, so mußte es in seinem Sinne eine Ehrung Platons sein und ist auch tatsächlich oft so gemeint. Platos Billigung der „Lüge" für die Lenker des Staates ist ja ein Symbol, das sich von Anfang bis Ende durch Nietzsches Schriften zieht, fast immer zustimmend. So ist es begreiflich, daß Nietzsche in der Zeit der „Götzendämmerung" eine andere Basis für seine Angriffe sucht: es ist ein kynischer, antiheroischer Skeptizismus. P y r r h o ist eine Person, die jetzt oft sympathisch genannt wird und ihm fast zum Symbol des Nihilismus wird. „In praxi lief alles auf Schauspielerei hinaus: — und wer dahinter kam, Pyrrho z. B., urteilte wie jedermann,

nämlich, daß in der Güte und Rechtschaffenheit ‚die kleinen Leute‘ den Philosophen weit über sind. Alle tieferen Naturen des Altertums haben Ekel an den Philosophen der Tugend gehabt; man sah Streithämmel und Schauspieler in ihnen (Urteil über Plato: seitens Epikurs, seitens Pyrrhos)“ (XV 464). Über Pyrrho steht kurz danach: „Die weise Müdigkeit: Pyrrho. Unter den Niedrigen leben, niedrig. Kein Stolz. Auf die gemeine Art leben; ehren und glauben, was alle glauben . . . kein Wettkampf; kein Wille zur Auszeichnung: die griechischen Instinkte verneinen“ (XV 467). Dieser edle Kynismus kann wohl Nietzsche als Euphorie der Müdigkeit einmal süß vorgekommen sein, aber mit dem Grundzug seiner Wirkung hat er nichts gemein. Die Umwertung aller Werte gilt ja der Überwindung dieses „Nihilismus“. Immerhin ist die Skepsis — überhaupt seine einzige brauchbare Waffe gegen Plato — doch tief in seinem Wesen begründet. Sie ist nur zuerst im Kampfe gegen Wagner, jetzt gegen Plato besonders hervorgetreten. Da ist es nun für sein Verhältnis zu Plato, aber ebenso für die Kompliziertheit und Gegenwendigkeit seines Geistes äußerst bezeichnend, daß er selbst in dieser Skepsis Plato als Vorbild empfindet! „Zunächst tut die absolute Skepsis gegen alle überlieferten Begriffe not (wie sie vielleicht schon einmal ein Philosoph besessen hat — Platon natürlich — denn er hat das Gegenteil gelehrt)“ (XV 438).

Auf das Schauspielerische an Plato hat Nietzsche noch an sehr wenigen anderen Stellen angespielt. Fast immer beruft er sich auf jenes boshafte Wort von Epikur, dessen Deutung übrigens zweifelhaft ist (VII 16). Wie kommt es, daß dies ihn derartig interessiert? Hat er doch nirgends versucht, in Platos Wesen selbst etwas Schauspielerisches nachzuweisen. Die erste Erwähnung in „Jenseits von Gut und Böse“, die wir bis hier aufsparten, weil sie aus der in jenem Buch geäußerten Verehrung Platos

nicht deutbar war, heißt: „Wie boshaft Philosophen sein können! Ich kenne nichts Giftigeres als den Scherz, den sich Epikur gegen Plato und die Platoniker erlaubte: er nannte sie Dionysiokolakes . . . ihn verdroß die großartige Manier, das Sich-in-Szene-Setzen, worauf sich Plato samt seinen Schülern verstand — worauf sich Epikur nicht verstand! Er ist der alte Schulmeister von Samos, der in seinem Gärtchen zu Athen saß und dreihundert Bücher schrieb, wer weiß? Vielleicht aus Wut und Ehrgeiz gegen Plato? — Es brauchte hundert Jahre, bis Griechenland dahinterkam, wer dieser Gartengott Epikur gewesen war. — Kam es dahinter?“ Man kann dies psychologische Dokument gar nicht aufmerksam genug auf verborgenen, vielleicht kaum bewußt gewordenen Sinn lesen. Warum Ehrgeiz und Wut bei dem Gartengott? Und wozu dieser anscheinend ganz beziehungslose Schluß? — Ich glaube die Auflösung in einer Bemerkung aus dem Jahre 1888 zu finden. „Plato ein großer Cagliostro — man denke, wie ihn Epikur beurteilte . . .“ (XV 456). Was hat Cagliostro für Nietzsche zu bedeuten? Nirgends ein Hinweis, daß er mehr von ihm wußte, als was jeder weiß. Cagliostro ist aber geradezu ein Deckname für Wagner, dieser ist der „Cagliostro der Modernität“ (V 132; VIII 18, 51; XII 181; XIV 155, 159, 384; XV 108 Ecce homo!). Bedeutsam sind die drei Stellen im XIV. Band dadurch, daß Nietzsche gerade die Verhimmelung Wagners mit dem Symbol Cagliostro zusammenbrachte. Nietzsche war in seinem guten Sinn „neidisch“ auf Wagners Erfolg, auf seine Kunst, Anhänger zu gewinnen; er war aber zornig auf ihn, weil ihm die Mittel, „die großartige Manier, das Sich-in-Szene-Setzen“ unecht schienen: dies Verhältnis fühlt er in Epikur hinein. Epikurs Haß gegen den Schauspieler Platon ist nur eine Maske für Nietzsche und Wagner. Nimmt man dazu, daß im ganzen doch nur viermal dies angebliche Schauspielertum Platos gestreift ist, so muß man wohl sagen: Nietzsche der „Psychologe“ würde doch

diese so fragwürdige Eigenschaft eindringlich aus Platons Werken und Wesen begründet haben, wenn er eben etwas anderes gefunden hätte, als die Anekdote von Epikur und Pyrrho (oder Timon?).

Wir stellten eine andere Frage zurück, weil sie mehr durch das interessant ist, was Nietzsche verschweigt, als was er sagt: der Platonische Eros. Eine treffende Beurteilung finden wir nur bei dem jungen Nietzsche — kein Wunder: in der Zeit der Rohde-Freundschaft. War doch der Spruch, unter dem die Rohde-Freundschaft stand, Hölderlins Vers: „Denn liebend gibt der Sterbliche vom Besten." Er schreibt über Rohdes „Griechischen Roman" am 23. Mai 1876: „Aufgefallen ist mir, daß Du von den päderastischen Verhältnissen so wenig sagst: und doch ist das Idealisieren des Eros und das reinere und sehnsüchtigere Empfinden der Liebespassion bei den Griechen zuerst auf diesem Boden gewachsen und, wie mir scheint, von da aus auf die geschlechtliche Liebe erst *übertragen* worden, während es ihre (der geschlechtlichen Liebe) zartere und höhere Entwicklung *früher* geradezu hinderte. Daß die Griechen der älteren Zeit die Männer-*Erziehung* auf jene Passion gegründet haben, und solange sie diese ältere Erziehung hatten, von der Geschlechtsliebe im ganzen mißgünstig gedacht haben, ist toll genug, scheint mir aber wahr zu sein . . . Der Eros, als *πάθος* der *καλῶς σχολάζοντες* in der besten Zeit, ist der päderastische: die *Meinung* über den Eros, die du ‚einigermaßen verstiegen' nennst, nach der das Aphrodisische am Eros nicht wesentlich, sondern nur gelegentlich und akzidentiell ist, die Hauptsache eben *φιλία* ist, kommt mir so ungriechisch nicht vor." — Die „ältere" Zeit betrifft natürlich besonders die Dorer, aber für den vergeistigten Eros des Plato gilt um so mehr diese wesentliche Erkenntnis, daß das Geschlechtliche „nur gelegentlich und akzidentiell" ist. Das ist ja im Symposion in

ewiger Klarheit gesagt; aber da man heute das Erotische und das Sexuelle nicht zu trennen pflegt und daher den übergeschlechtlichen Eros entweder in eine bloße Metapher verflüchtigt oder ins Sexuelle verstofflicht, so wird selbst diese Klarheit mißverstanden. Hat doch Nietzsche selbst in der positivistischen Zeit, die ja eine gewisse Neigung zum Naturalismus hat, diese Erkenntnis vergessen, und Eros und sexus wieder vermischt. Im Nachlaß zur Morgenröte (XI 169) ist der Erkenntnistrieb nach Plato ein idealisierter „Aphrodisischer Trieb". Plato „muß beim Anschauen und Denken seiner Allgemeinheiten einen sinnlichen Genuß gehabt haben, der ihn an den aphrodisischen erinnerte". Ähnlich im Nachlaß zur fröhlichen Wissenschaft (XII 149). Das Auffallende aber ist, daß in den Werken selbst, und auch sonst im Nachlaß, nicht von dieser Frage in Beziehung auf Plato die Rede ist. Erst ganz zuletzt, in der „Götzendämmerung" wird einmal nachdrücklich darauf verwiesen. Und dieser Ort ist um so bemerkenswerter, weil hier inmitten des Angriffs auf Sokrates und Plato Plato als Autorität gegen Schopenhauer aufgerufen wird. „Schopenhauer spricht von der Schönheit mit einer schwermütigen Glut . . . in der Schönheit sieht er den Zeugetrieb verneint . . . Wunderlicher Heiliger! Irgend jemand widerspricht dir, ich fürchte, es ist die Natur . . . Glücklicherweise widerspricht ihm auch ein Philosoph. Keine geringere Autorität als die des göttlichen Plato (— so nennt ihn Schopenhauer selbst) hält einen anderen Satz aufrecht: daß alle Schönheit zur Zeugung reize — daß dies gerade das proprium ihrer Wirkung sei, vom Sinnlichen hinauf ins Geistigste . . ." (VIII 133). Und Nietzsche fährt unmittelbar im folgenden Aphorismus fort: „Plato geht weiter. Er sagt mit einer Unschuld, zu der man Grieche sein muß und nicht ‚Christ', daß es gar keine platonische Philosophie geben würde, wenn es nicht so schöne Jünglinge in Athen gäbe: deren Anblick sei es erst, was die

Seele des Philosophen in einen erotischen Taumel versetze und ihr keine Ruhe lasse, bis sie den Samen aller hohen Dinge in ein so schönes Erdreich hinabgesenkt habe. Auch ein wunderlicher Heiliger! — Man traut seinen Ohren nicht, gesetzt selbst, daß man Plato traut. Zum mindesten errät man, daß in Athen anders philosophiert wurde, vor allem öffentlich. Nichts ist weniger griechisch als die Begriffs-Spinneweberei eines Einsiedlers, amor intellectualis dei nach Art des Spinoza. Philosophie nach Art des Plato wäre eher als ein erotischer Wettbewerb zu definieren, als eine Fortbildung und Verinnerlichung der alten agonalen Gymnastik und deren Voraussetzungen . . ." (VIII 134). Hier endlich, in der „Götzendämmerung" (!) wacht die Erinnerung an Symposion und Phädrus wieder auf, Spinoza, einige Male neben Plato unter Nietzsches Ahnen genannt, ist abgetan als der abstrakte, Plato anerkannt als der leibhafte, sinnliche. (Allerdings ist auch hier noch die Vermischung von Eros und sexus angedeutet durch den Vergleich mit der Literatur des klassischen Frankreichs, die überall auf dem Boden des geschlechtlichen Interesses und der Galanterie aufgewachsen sei.)

Was bedeutet dies unerwartete Wiedererwachen der beiden Dialoge, die er als Jüngling besonders liebte? Ist es ihm vielleicht bewußt geworden, daß er eine zentrale Frage Jahrzehnte unterdrückt hat? Nietzsche war vom Eros beseelt, bis er auf die Höhe kam, auf der sein Weg einsam wurde; aber er hat nicht den Eros erweckt, der, wie er wohl wußte, die notwendige Substanz seines geistigen Reiches gewesen wäre. Er durfte wie Plato in seiner Philosophie „Wettkampf" sehen — aber es war nicht der erotische Wettkampf: es war eine Sehnsucht nach Sieg, die ihn aus der Gemeinschaft der Liebe auf eisige Gipfel führte. Vielleicht hat er seinen Mangel Plato gegenüber gefühlt und darum in seiner Lehre vom Eros geschwiegen. Als Ausdruck der Seele kommt

dies Verlangen nach Liebe oft und stürmisch zum Ausdruck. Zuletzt im Brief an die Schwester am 31. März 1888: „Das Gefühl, allein zu sein, der Mangel an Liebe, die allgemeine Undankbarkeit und selbst Schnödigkeit gegen mich . . . aber warum muß jede meiner Taten hinterher zur Niederlage werden? Warum fehlt mir jeder Zuspruch, jede Teilnahme, jede herzliche Verehrung? — Also der Geist ist nicht krank, nichts ist krank, nur die liebe Seele.“ — Sollte nicht das Bewußtsein, im Reiche des Eros so weit hinter Plato zurückzustehen, die Ursache der Eifersucht und der bitteren Angriffe in dieser Zeit gewesen sein bis zu diesem Schrei unerträglicher Einsamkeit, diesem schmerzensvollen Ausklang eines tragisch geführten Lebens?

Von Jugend an ist Nietzsches Wollen durch eine große Verehrung und Liebe Platos geleitet. Wenn er auch Sokrates sehr liebt, so ist es doch mehr das von Plato geschaffene Bild des Meisters als die wirkliche historische Figur. Als er zuerst für seinen Heros Wagner in der Öffentlichkeit streiten will, wählt er Sokrates zum Partner des ritterlichen Waffenganges — aber d i e s e r Sokrates ist nur ein künstliches Bild. Plato dagegen ist eine lebendige Gestalt, die in ihm weiterwächst. So oft Nietzsche selbst eine höhere Stufe besteigt, steigt auch seine Erkenntnis und sein Bild Platos auf eine höhere Stufe. Als er die Zarathustra-Stufe erreicht, glaubt er sich neben Plato auf der Höhe der Menschheit — das Interesse an Sokrates hat sich verzehrt. Plato ist das, was Nietzsche unbewußt oder bewußt sein wollte: darum steht er in Verehrung und Neid mit dem wirklichen Plato, dem ewigen und mythischen, im Wettkampf. Er sah Plato als Grün-

der des letzten Weltreiches, aber da er sich vermaß, ein neues Reich zu gründen, so konnte ihn selbst die Illusion nicht befriedigen, Platos Pair zu sein: er versuchte in verzweifelter Anspannung über ihn hinauszuwachsen.

Was er selbst in „Homers Wettkampf" über den Agon gesagt hatte, hat er selbst im edelsten Sinne erfüllt. Wenn Hesiod auch der guten Eris Eifersucht, Neid, Groll, zuschreibt und Nietzsche in den größten hellenischen Heroen eine Flamme des Ehrgeizes sieht, die den Gegner verzehrt, so ehren und bewundern wir gerade an ihm, daß auch im Wettkampf diese feindlichen Gefühlsregungen so weit zurücktreten hinter Verehrung und Liebe. Das soll man nicht vergessen, wenn man vom „Immoralisten" redet.

Wir haben hier die Frage, ob Nietzsche im Wettkampf mit jenen erlauchten Geistern den Kranz davon trug, nicht in ihrem ganzen Umfange untersucht, denn wir beschränkten uns auf die gegenseitigen Beziehungen, soweit sie in Nietzsches Werken ausgesprochen wurden. Eine ganz andere Aufgabe ist es, Plato und Nietzsche auf ihre objektive Leistung und Gültigkeit hin zu vergleichen. Nietzsche hat in der Lehre von der ewigen Wiederkunft mit den größten griechischen Philosophen gewetteifert, er wollte als antiker Heros das verhaßte neunzehnte Jahrhundert vernichten, er wollte wieder einen Kosmos über dem Menschen wölben. Von diesen Aufgaben ist noch an anderer Stelle zu reden.

Hier sei mit der Erinnerung geschlossen, daß in „Homers Wettkampf" Nietzsche auch die Möglichkeit seines Fatums dumpf geahnt hat. Er sagt dort vom Griechen, „daß er den Ruhm ohne weiteren Wettkampf, das Glück am Schlusse des Wettkampfes nicht zu tragen vermochte . . . Dies Phänomen zeigt sich leider so häufig, wenn eine große Persönlichkeit durch eine ungeheure glänzende Tat plötzlich dem Wettkampfe entrückt wurde und hors de concours nach seinem und seiner Mitbürger

Urteil war. Die Wirkung ist, fast ohne Ausnahme, eine entsetzliche . . ." Genau das war in der Zeit des Ecce homo Nietzsches seelische, wenn auch nicht wirkliche Stellung zu seinem Jahrtausend. Die Tragödie schloß nach griechischer Art mit Hybris und Verblendung: Er glaubte sich erhaben über den Wettkampf mit seinem Zeitalter, mit Plato und dem Griechentum überhaupt, denn sein Wahn erhob ihn zum Gott Dionysos.

ANMERKUNGEN

Die Zahlen im Texte verweisen auf Bände und Seiten der Groß- und der Klein-Oktav-Gesamtausgabe von Nietzsches Werken, welche in der Seitenzählung übereinstimmen.

1 (S. 15). Vgl. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum.

2 (S. 15). Es mag ein Streit um Worte sein, ob Sokrates und Plato den Sophisten zuzurechnen sind. Aber durch die Platonischen Dialoge hat die Sophistik überhaupt erst ihre welthistorische Bedeutung gewonnen, und zwar eben als Gegensatz zu Sokrates und Plato. Demgegenüber ist es eine unhaltbare Mode, den Begriff Sophistik so zu definieren, daß auch seine beiden großen Gegner in ihn hineingezwängt werden können.

3 (S. 17). Vgl. z. B. Gorgias 503 C—516 D, wo die Untüchtigkeit des Perikles nachgewiesen wird, weil die Athener unter seiner Herrschaft ihm selbst aufsässig werden.

4 (S. 17). Nicht durch Weisheit, sondern durch natürliche Anlage und vom Gotte erfüllt.

5 (S. 20). Dementsprechend leitet Husserl für seine Methode der Wesensschau den Grundbegriff „eidetisch" vom Sokratischen „Eidos" ab.

6 (S. 25). So ergibt sich aus Memorab. IV. 2, 40. Dem widerspricht nur scheinbar Apol. 33. Allerdings läßt Sokrates alle zuhören, aber die Methode ist eben derart, daß nur die entsprechend Begabten Anteil nehmen können.

7 (S. 25). Weisheit und Besonnenheit unterschied er nicht.

8 (S. 27). Wer sich derart prüfend, wie er für die Aufgabe des Menschen beschaffen sei, seine eigene Fähigkeit erkannte . . .

9 (S. 27). Ich weiß, daß es schlecht und häßlich ist, Unrecht zu tun und nicht zu gehorchen dem Besseren, sei er Gott, sei er Mensch.

10 (S. 27). weise (klug) und gut (tüchtig).

11 (S. 29). Der Kern des Werkes ist ihm also die Tragödie, gesehen als Wagnersches Kunstwerk. Nachträglich zugefügt sind die unmittelbar, ohne antikes Symbol auf Wagner bezogenen Teile.

12 (S. 35). Dieser Aphorismus gewinnt an Bedeutung, wenn man sich erinnert, daß der befreite Prometheus durch die Titelvignette der „Geburt der Tragödie" dargestellt wird.

14 (S. 72). Oehler, „Nietzsche und die Vorsokratiker". S. 35.

15 (S. 83). Während das Material zu diesem Buche zum größten Teil aus der Zeit von Menschl. Allzum. I (1876) stammt, wurde gerade dieser Aphorismus erst 1879 während der Korrektur zugefügt, und zwar symbolischerweise an Stelle eines anderen, der Voltaire „die letzte" und „höchste" Ehre erweisen sollte.

16 (S. 86). Dieser Aphorismus steht vor dem erwähnten über Plato und hinter einem über den griechischen Eros.

17 (S. 93). Ganz so steht es nicht im Timäus. Doch sind ähnliche Gedanken auch im Staat und in den Gesetzen enthalten.

18 (S. 95). Nietzsche hat hier einen Blick für Plastik bewiesen, den man ihm sonst bestreitet. Die Bronzebüste, um die es sich hier wohl handeln muß, ist jetzt anders gedeutet: was Nietzsche hier als Plato und als Gegensatz zum Christentum ehrt, das ist tatsächlich sein eigener Gott — Dionysos!

19 (S. 95). Dabei bedeutet es wenig, ob der Theages echt ist. Ist doch Plato, wie keinem Manne der geschichtlichen Zeit der Beiname des Göttlichen — auch von Nietzsche mehrmals — zuerkannt. Wir danken es Nietzsche, daß er die höchste, aber nur selten in Worten ausgesprochene Gesinnung Platos, die Sehnsucht nach Vergöttlichung, kühn unserer Zeit wieder als Norm aufstellte.

Herrosé & Ziemsen, GmbH. & Co., Wittenberg (Bez. Halle)

